

بين الكوني والخصوصي

البحث عن البدايات ـ طبيعة الثقافة
تشييد الهويات

تحرير نيكولا جورنه
الدكتور إياس حسن



بين الكوني والخصوصي

البحث عن البدايات ــ طبيعة الثقافة
تشييد الهويات

عنـــوان الكتـــاب : بين الكوني والخصوصي

البحث عن البدايات ـ طبيعة الثقافة ـ تشييد الهويات

La culture

De l`universel au particulier

Coordonné par Nicolas Journet

Editions Sciences Humaines 2002

تحريـــــــر : نيكولا جورنه

ترجمــــــة : الدكتور إياس حسن

النـــاشـــــر : دار الفرقد

الطبعـــة الثانيـــة : 1435هـ ـ 2014م

التنفيـــذ والإشـــراف : دار الفرقد

التـــدقيق اللغـــوي : حسام بركات

الإخـــراج الفـــني : وفاء الساطي



دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع

سورية ـ دمشق

هـاتف : 6660915 - 6618303 (00963-11)

ص . ب : 34312 فاكس : 6660915 (00963-11)

البريـــــد الإلكترونــــــي : alfarqad70@ Gmail.com / hotmail.com

الموقـع علـى شـبكة الإنترنـت : http://www.alfarqad.com

بين الكوني والخصوصي

البحث عن البدايات ـ طبيعة الثقافة
تشييد الهويات

تحرير: نيكولا جورنه

ترجمة: الدكتور إياس حسن

الفهرس

مقدمة عامة

كيف نتعامل مع الثقافة؟

مفهومُ الثقافة شائع الاستخدام، ومع ذلك يبدو من المقدَّر على تعريفه أن يظل بعيدا عن التحديد. لكن في كافة الأحوال ارتبط ظهوره بشكل لصيق مع تطور علوم الإنسان. ففي عام 1952 قام عالما أنتروبولوجيا أمريكيان، هما ألفرد كريبر Alfres Kroeber وكلايد كلوكون Clyde Kluckhohn، ضمن جهد توضيحي، بطبع كتاب يجمع محاولات مختلفة لتعريف مفهوم الثقافة — أو المفاهيم القريبة- في العلوم الاجتماعية: وجدا منها ما لا يقل من 164. لم يكن تنوعها مرتبطا فقط بطبيعة التعريف المواجَه (من خلال المحتوى والوظيفة والخصائص)، إنما أيضا بالاستخدامات الواسعة إلى حد ما للكلمة، وتبعا لكريبر وكلوكون، يوجد منها اثنان على الأقل، الأول، الموروث من فلسفة الأنوار، يطلِق تسمية "ثقافة" على الإرث الأدبي المتراكم منذ القدم الذي تؤكد الأمم الغربية أنها أسست عليه حضارتها. الثاني، أكثر أنتروبولوجيةً بشكل خاص، ويطلق تعبير ثقافة على "*مجمل المعارف والمعتقدات والفنون والقيم والقوانين والأعراف وكافة القدرات والعادات التي اكتسبها الإنسان بصفته عضواً في المجتمع*" تبعا للتعريف، الذي ينظر إليه على أنه جامع مانع، والذي قدمه إدوارد تايلور عام 1871.

استمر هذان المعنيان لكلمة الثقافة متعايشين كيفما اتفق عبر استخداماتنا اليومية. لكن في بداية القرن19، ومنذ أن تَشكلَ مشروع علم الإنسان، تعرض الذين تحملوا عبء هذا المشروع ذات الضغوط: وهي فهْمُ وحدةِ الجنس البشري وتنوعه في آن واحد. وهنا يحتل مفهوم الثقافة مكانا متزايدا، مستبعدا خارج الحقل العلمي المفهومَ الدينيَ لـ"الروح"، أو السياسيَ لـ"الأمة"، أو الطبيعي لـ"العرق". بهذا استطاعت حركة العلوم الاجتماعية والإنسانية، ضمن مجالاتها، أن تجاري حركة التقدم في مفهوم الثقافة كموضوع معرفة وكيان مستقل يمتلك طرائقه الخاصة في التفسير.

يتضمن مفهوم الثقافة، على الرغم من أنه مرن جدا، بعض الأفكار المسبقة الأساسية. الأولى هي أن الثقافة تتعارض مع الطبيعة، فكل ما هو ثقافي في الإنسان يبدو أن الكائنات الأخرى تفتقده: مثل اللغة الفصيحة والقدرة الرمزية والفهم. إذا ما شكلت هذه الكفاءات خصوصية للإنسان، فذلك ليس فقط لأنها تغيب عن الحيوان، بل أيضا لأنها تنتقل تبعا لطرق أخرى غير الوراثة: عن طريق التعلّم واللغة والمحاكاة، أي كل الأشياء التي هي أكثر هشاشة وتبدلية وعكوسية مما هي عليه الوراثة البيولوجية والشيفرة الجينية.

الثقافة ضد العرق

منذ عشرات السنين كان من الشائع عَنْونةُ كتابٍ ما، ذي صفة إثنوغرافية، بصيغة "طبائع وتقاليد الـ..." يليها اسم لشعب ما، أيا كان حجمه: زمرة أو إثنية أو شعب بلدٍ ما أو قارة بأكملها. أما الآن نكتب "بحث حول ثقافة الـ...". وفي هذا ما يزيد عن كونه تنويعا طفيفا. وعلى الرغم من مرونته فإن مفهوم الثقافة يحمل بالفعل دلالاتٍ أخرى غير "الطباع" أو "التقاليد". ففي

الأنتروبولوجيا تَشيّدَ المفهوم ليس فقط كموضوع للفكر يتنوع محتواه على مر الزمن، وإنما كأداة نقدية: في البدء ضد النظريات العرقية، ثم ضد النزعة التطورية. عندما طرح تايلور عام 1871 تعريف الثقافة بصيغة تجميعية ("*كلٌّ معقّد يتضمن المعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق والقوانين والتقاليد وكل القدرات أو العادات المكتسبة من قبل الإنسان بصفته عضواً في المجتمع*")، فإن الكلمة الهامة كانت "المكتسبة". بذلك رفض تلك النظرة الشائعة في التوصيفات العرقية، التي كانت تستخرج "طباع وأعراف" الشعوب الوحشية من تركيبهم الفيزيقي ومن تأثير المناخ عليهم أو من بنية دماغهم المفترض أنه أكثر بساطة. بالمحصلة لقد أحدث التلازمُ، الغامض لكن المنغرس بعمق عند الأنتروبولوجيين "الفيزيقيين"، قطيعةً ما بين "العرق" و"الطباع". ومن جهة أخرى كان مجرد عزوِ "ثقافة" ما لكل الشعوب موضِع الملاحظة، يلغي تقسيم العالم إلى شعوب "متحضرة" من جهة و"طبيعية" من جهة أخرى. ببساطة، لقد وضع تايلور أعمدة أنتروبولوجيا تتناول الثقافة كمساهمة مشتركة لكل البشرية.

ومع ذلك كان تايلور، على غرار كثيرين في عهده، من القائلين بالتطورية: كان تنوع الثقافات بالنسبة له مصنَّفاً [كاتالوغا] لبقايا تاريخ طويل من التطور يقود إلى الحضارة الحديثة. لم تكن كل "الحضارات" إذن في ذات الطور: بالنسبة لمعاصرَيه، لويس مورغان Lewis Morgan وروبرت لوي Robert Lowie، كانت هناك حضارات "البدائيين" و"البرابرة" و"المتحضرين". لم تكن إذن متساوية أمام التاريخ، وكان لهذا التقسيم طريق طويل، يتجاوز النظريات التأملية التي أسسته: فقد حظي مفهوم "المجتمع البدائي" بالبقاء حتى بعد أن وجد مفهوم الثقافة توازنه في مكان آخر غير دينامية التقدم الكوني.

وقد تعززت أهمية هذا التصور للثقافة حينما انقضّ عام 1896 فرانز بواس Franz Boas، المتخصص بالمجتمعات الأمريكوهندية، على التوجهات المقارناتية للقائلين بالتطورية. بدا له من التعسف وضع الثقافات على سلّم

للحضارة، بل ومقارنتها ببعضها البعض. بالنسبة له كان يجب النظر إلى كل مجتمع لذاته، ضمن مصيره البحث، وبالتالي لا يمكن لثقافته أن تتكون إلا من خصوصيته. ومع ذلك أسّسَ بواس، الحذر تجاه كل نظرية عامة، مقاربةً للثقافة كما لو كانت تشكّل خصوصيةَ أية جماعة بشرية، أو كما نكتب هذه الأيام، هويتَها. وعن هذه النظرة الأمبيريقية تفرعت، بشكل مباشر إلى حد ما، طريقتان للتصدي لدراسة الثقافات: "النزعة الثقافية" الأمريكية و"النزعة الوظيفية" البريطانية.

علم الإنسان، علم الثقافة؟

بدأ في عام 1871 جدلٌ لم يُغلق حتى الآن. وبالفعل، في ذات الوقت الذي طرح فيه تايلور تعريفا واسعا، لكن مكتفيا، للثقافة البشرية بشكل عام، طبع شارل داروين كتابَ *تحدُّر الإنسان* *La Descendance de l`homme*، أوضح فيه بالتأكيد أن الإنسان كنوعٍ استطاع أن يستفيد من قدرات تأملية متفوقة على قدرات الحيوانات بشكل واضح، وفي النهاية، يمكن اعتبار هذه الكفاءة ثمرة لجهود الانتقاء الطبيعي. أتاحت الحجة المبسطة، التي انسابت في قالب "صراع الطبقات" أو "صراع الأعراق"، مكانا لفلسفات ضد النزعة الإنسانية، ليس لها علاقة تذكر مع علوم الإنسان، وألقت بظلال من الشك على ما يسمى "الداروينية الاجتماعية". لكن لغز الاستمرارية بين جنس الإنسي homo وبقية الكائنات الحية، بين التركيب البيولوجي للكائن البشري ووظائفه العقلية المتفوقة، بقي مع ذلك مفتوحا. يترافق هذا الوضع تلقائيا هذه الأيام وبشكل كاف مع المقاربات الثقافية لأشكال السلوك البشري.

هل الأخلاق والسلطة والحب والدين ناجمة عن الانتقاء الطبيعي؟ هذا السؤال الذي ستتفحصه دومينيك غييو في مقالها (ص28)، من الصعب أن

يترك المستمع غير مبال. إنه يصيب نقطة حذرة من الاحتكاك بين الطبيعة والثقافة، أو كما كان يمكن أن يُكتب في القرن الماضي، بين "الحيوانية animalité" و"الإنسانية". غير أن قسما لا بأس به من الجهد الذي شرعت به علوم الإنسان، في ميراث عصر الأنوار، يمكن أن يوصف كمحاولة لدفع حدود الطبيعة في الإنسان إلى أبعد حد ممكن. وفي معظمها إذن، اعتبرت العلوم الاجتماعية ببساطة أن ما راكمه الإنسان من قدرات ثقافية لم يعد مجرد خضوع للقوانين ذاتها التي للأنواع الطبيعية. منذ بداية القرن20 شهدت حركةُ الأفكار في السيكولوجيا تماما كما في الأنتروبولوجيا، تأكيدَ الفكرة القائلة إن القدرات الرمزية والاجتماعية للإنسان تتمتع بحرية كبيرة حيال ضغوط عضويته ومحيطه. إن الفكرة، التي ينقلها علم النفس السلوكي، والقائلة إن دماغ الإنسان الصغير هو حاويةٌ تكاد تكون خالية، قد أعطت أهمية أكبر للقدرة على النقل الثقافي في تشكل الكائن البشري والاجتماعي. غير أنهم ورغم اقتناعهم بتنوع وبحدوث المنتجات الثقافية البشرية، كما هو حال الأنتروبولوجي بواس، لم يتمكن المتخصصون الولعون بالمقارنات من تجنب بعض الإقرارات: إذا لم تكن هناك مجتمعات بشرية من دون معايير للسلوك الجنسي ودون معتقدات دينية ودون طقوس، من أين يأتيها هذا الميراث المشترك؟ من الطبيعة أم من حاجةٍ ما أو مَلَكةٍ بشرية بشكل خاص؟

الجوابُ الوظيفي والقائل إن الثقافات هي استجاباتٌ لحاجات نفسية واقتصادية، هيأ المكانَ خلال عقد الخمسينيات لاتجاهين منفصلين: الأول ينكبّ على الأصل الرمزي لهذه الحاجات، والثاني يلتفت لدراسة الأسباب الطبيعية للثقافة.

إن علم البيئة الثقافي، وحديثا على وجه الخصوص، السوسيوبيولوجيا وعلم النفس التطوري، كما بينت غييو (البحث الأول)، محاولتان دقيقتان إلى

حد ما، لإعادة وضع الكونيات [الكوسمولوجيا] البشرية في عالم الضغوط الطبيعية: الانتقاء الداروني بأشكال عرضه، أُطُر علم الأعصاب، إلخ...

وحتى إشعار جديد، لا تتيح هذه التخصصات الجديدة نتائج كافية عدداً ودقةً من أجل تبديل حدود الثقافة والطبيعة عند الإنسان بشكل عميق، فما بالك من أجل فهْم تنوع الثقافات (المستخدمة حتى هذه اللحظة بشكل منطقي للتقليل منه). لكنها تطرح أسئلة تفضي ربما إلى مساءلة المكتسبات الكلاسيكية لأنتروبولوجيا القرن20.

كيف يكون التفكير بالتكوّن الثقافي للكائن الإنساني، لإنجازاته ومؤسساته، من دون افتراض الوجود المقترن لطبيعة تقدم الحدود لذلك؟

بمجرد ما تخلصتْ من ضغوطات العرق، تبنت نظرياتُ الثقافة في القرن20 وجهة النظر التي عبَّر عنها سيجموند فرويد، الذي يرى أن الثقافة ليست سوى "*كل ما من خلاله سَمَتْ الحياة البشرية فوق ظروفها الحيوانية، ومن خلاله تتمايز عن حياة البهائم*". هناك إذن الحيوان الذي تقوده الغريزة وتشكّله الوراثة من جهة، وهناك من الجهة الأخرى الإنسان الذي تقوده المقاصد ويعتمد على ميراث ثقافي ينتقل بواسطة اللغة. لم تستطع الأنتروبولوجيا، بدءا من حظر سفاح القربى وحتى المعتقدات الدينية، إلا أن تلاحظ وجود سمات كونية في المجتمعات البشرية. فإلى أي من هذين المنطقين تنتمي هذه السمات؟ على هذا السؤال تقدم ملاحظةُ الحيواناتِ والبالياتُ Paléontologie البشريةُ وعلمُ النفس الإدراكي في هذه الأيام، عناصرَ إجابة تبدو، على الأقل، أنها تخلط الحدود. لأنه إذا كانت بعض الحيوانات، كالشامبانزي، تمتلك ثقافة، فهذا يعني أن اللغة الفصيحة ليست شرطا إلزاميا لذلك. وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنه يوجد من جهة اللغة حياة عقلية عليا، نجد تعبيرا عنها حتى في المعتقدات البشرية التي تبدو أكثر تعقيدا (راجع مقال باسكال بوايي).

الاستخدامات البسيطة لمفهوم معقد

((منذ بضعة عقود عرف مفهوم الثقافة نجاحا متزايدا. وتحاول الكلمة أن تحل محل تعابير أخرى كانت مستخدمة بكثرة فيما سبق، مثل "العقلية"، "الذهنية"، "التقاليد" وحتى "الأيديولوجيا")). هذا ما كتبته دنيز كوش كمقدمة لعمل طويل حول الاستخدامات الاجتماعية لمفهوم الثقافة. أنْ نفهم استخدامات مفهوم الثقافة وإثارة القضايا المتعلقة به، هو أيضاً تأكّدٌ من النجاح الباهر لكلمة تبدو، لكثرة الاستخدامات المتعددة، مهددة بفقدان أي معنى محدد. هل من الممكن بالفعل الكلام عن "ثقافة المهندسين" كما لو كنا نتكلم عن "ثقافة الوالون[1] "، أو "ثقافة البوب" أو "ثقافة الضواحي"؟

ومع ذلك هاكم واقعة: يمكن حاليا الإقرار بأن كل أشكال التنوّع تفسَّر بتعابير الاختلافات الثقافية، من الأكثر سطحية (التفضيلات الموسيقية والثياب وأوقات الفراغ) وحتى الأكثر شمولية (الديانات والجنسيات واللغة) مرورا بأخرى طارئة (الميول الجنسية والمعاقون)، وكافة أشكال التنوع الملاحظة اجتماعيا مرشحة لإنتاج "ثقافات". هل المقصود مجرد موضة لغوية؟ يترافق هذا الانتشار الواسع لمفهوم الثقافة مع مقدار من عدم الدقة: يمكن أن يكون المقصود هو الإشارة إلى أساليب وأذواق وتفضيلات الأفراد (كما في "الثقافة الشعبية" أو في "الثقافة البوليسية")، تماما كما إلى تعبيرات جالياتية محددة اجتماعيا (كما في "ثقافة الضواحي" أو "ثقافة المثلية الجنسية").

وعلى الرغم من أن المقصود هو استخدامات سطحية في الغالب، فليس بالإمكان فصلها بالكامل عن السياق الذي شهد ولادتها: سياق العلوم الاجتماعية المدفوعة بشكل متزايد إلى الحكم بأن الاختلافات الظاهرة بين التجمعات البشرية هي من طبيعة غير مادية. ربما كانت "الثقافةُ" كلمةً

---

[1] Wallons شعب بلجيكي يتكلم الفرنسية، يعيش في والونيا في جنوب بلجيكا. مترجم

مرجعُها غامض، لكن الأفكار المسبقة بصددها هامة: إن "ثقافةً" ما تحيل كأولوية إلى مجموعة من الظواهر التي تُجابَه بسبب قيمتها الرمزية، أو مجموعة من المعايير التي توجه الفعل، مشكّلةً موضوعا للانتقال، ومكوِّنة لمجموعة متماسكة إلى حد ما، ومن هنا فهي قابلة للديمومة. وفي هذه الحالة الأخيرة خصوصا، يستعير الاستخدامُ الشائع من بؤرته الأصلية (الأنتروبولوجيا الثقافية)، كلمةً تحمل أيضا "نظرة عن العالم" معينة: نظرة عن زمنٍ بشرية تكون الفروقات الثقافية فيما بينها هامة بحيث تُشَكلّها في جاليات منفصلة، بالتالي لديها القابلية لأن تدخل في صراع بصدد هذه الفروقات الثقافية.

كيف نفسر نجاح هذا المفهوم؟ إذا نظرنا مثلا إلى ميدان الأحداث السياسية، نلاحظ أن حيثية "امتلاك ثقافة" تميل لأن تصبح عاملا تفسيريا مهيمنا في تحليل الصراعات المعاصرة. وفي الحقيقة، في عالم لم يعد يعرف، منذ سنوات معدودة، انقساما أيديولوجيا هاما (الشيوعية مقابل الليبرالية)، حيث تتأكد وحدة واستقرار أشكال الوجود السياسي (الدول- الأمم) ويتأكد تحول حضَري معمم، فإن الدوافع الثقافية (أو أيضا الدينية أو الإثنية) قد دُفعت إلى مقدمة مشهد الصراعات الحربية والنزاعات السياسية. وهكذا فإن أطروحة "صدام الحضارات" (راجع ص457) التي وضعها صامويل هنتنغتون تستند إلى استمرار الاختلافات الثقافية في العالم الراهن، الموروثة من ماضٍ بعيد من أجل إعلان مجابهات كبيرة في المستقبل بين الغرب والحضارة الكونفوشيوسية أو الإسلامية. وعلى الرغم من أنها قابلة للنقاش جدا، يبدو أن هذه الأطروحة تميل لأن تكون صدى لحدث سياسي راهن ومأساوي، بدءا من الصراع الإثني- القومي اليوغوسلافي وحتى المجازر القبلية في أفريقيا البحيرات الكبرى، مرورا بالشرق الأوسط، التابع لنطاق ما يسميه المتخصصون "صراع الهوية". ومع ذلك إن ما لاحظه دانييل إنغلهارت عن "*المقاومة*

المذهلة للقيم التقليدية" لا يؤدي بالضرورة إلى فكرة أن هذه القيم بالتحديد هي القيم التي يجب أن تقوم الصراعات دفاعا عنها.

هناك تيمات ثقافية أخرى تمرّ في حياتنا اليومية، هي ذاتها آتية بالأصل من تأملات قدمها اختصاصيو الفنون أو الأدب أو فلسفة الأخلاق. يمكن أن نأخذ مثالين: هما مفهوم الخلاسية ومفهوم المجتمع متعدد الثقافات. إن عواقب التوسع الاستعماري الغربي والهجرات التي حصلت خلال القرن20 وتعدد المبادلات الثقافية (آداب وموسيقى وتصوير)، تفسَّر أحيانا كعلاقات لعملية "تهجين" عامة للثقافات. وهذه المرة بدلا من أن يطرح الاختلافُ الثقافي مشكلةً، فإنه قد يقدم حلا: عبر هذه الثقافة وتهجيناتها، يمكن بالتحديد، وأيا كان الصعيد، تجاوز مشكلة الصراعات الجالياتية، وستكون الخلاسية، المتصورة كهدف يجب متابعته، بديلا عن منظور توحيد ثقافي ذي أصل غربي، لأنها لا تصدر عن إقصاء، إنما عن إضافة وتجاور لعناصر ثقافية داخل الأفراد بالذات: لغة وعادات ومعتقدات وممارسات دينية. لكن تبعا لجان لو أمسل، إن تعابير هذا المنظور ذاتها تشتمل على مفارقة: كيف نؤكد إلحاحية مزج الثقافات من دون طرح مسبق لفكرة أن هذه الثقافات هي كيانات مقاومة وغير متجانسة فيما بينها، مثلما كانت "الأعراق" في القرن19؟ لهذا، على تيمة الخلاسية بالذات أن تُستبعد كونها مضللة، لأنها تستند إلى تصور للثقافات ترفضه الدراسات التاريخية. إذا لم تكن توجد ثقافة غير "هجينة" في البدء، فإن تأكيد الخلاسية كهدف خاص، ليس له من أثر آخر سوى إخفاء هذه الحقيقة الأساسية.

وعلى الرغم من مواءمة هذه الملاحظة، ليس بإمكاننا نسيان أن الثقافات، من وجهة نظر من يمارسونها، تتمظهر كحقائق موثوقة، مقاومة للتغيير وذات حدود واضحة الدقة. بالنسبة للأنتروبولوجيين إن العملية التي من خلالها تشيِّد الجاليات هويتها على عدد صغير من السمات الثقافية الحصرية،

هي شكل لأدوَتَةِ الثقافة من أجل غايات اقتصادية أو سياسية. لكن بالنسبة لفلاسفة الحداثة، قد يتعلق الأمر بضرورة العدالة الاجتماعية: بمقدار ما وضعت الحكومات الديموقراطية في برنامجها مساواة الأفراد فيما يتعلق بالحقوق المدنية والاجتماعية، بمقدار ما أهملت برنامج المساواة في الممارسات الدينية والتقاليد اللغوية وروزنامة الاحتفالات الخاصة بالأقليات الثقافية.

إن فكرة "المجتمع متعدد الثقافات" التي يدافع عنها فلاسفة مثل شارل تايلور أو ويل كيمليكا، تفترض إيجاد أشكال من التعايش المنسجم، داخل الأطر الوطنية، بين الجاليات الثقافية ذات الأصول المتباعدة جدا واحدتها عن الأخرى في بعض الأحيان. إن مفهوم "التعدد الثقافي" الذي صيغ في أمريكا، قد أدى بشكل جوهري إلى المحافظة على حق الوجود الثقافي للجاليات (سواء أكانت محلية أو مهاجرة أو من أية طبيعة أخرى). وإن مفهوم الثقافة المستخدم، مستقل عن مفهوم "التقاليد" أو "الموروث التاريخي": فهو يُختصر في وعي الأفراد إلى امتلاك هوية تستثمر في بعض الخصوصيات الأخلاقية أو العادات المشتركة. يختلف إذن عن منظور "الخلاسية" في أنه لا يشكك بالحدود بين الجماعات، ولا بالمحتوى الحصري لـ"ثقافاتها". والحال، إن هذه الجالية، أو بحسب النسخة الليبرالية أعضاءَ هذه الجالية، وليس "الثقافة"، هم أصحاب الحق بالوجود وبالتعبير وبالنقل. إن التعددية الثقافية" مجال سياسي وأخلاقي يستند في قسم هام منه إلى فرضيات "النزعة الثقافية"، أي أن التنشئة الاجتماعية لفرد ما تعتمد بشدة على الثقافة حيث تمارس فعلها فيه. تصبح الثقافة إذن مندمجة بالشخص، وغير منفصلة عن هويته. ولهذا السبب إن مفهوم الهوية وأوجهها مرتبطة بشكل لصيق بظهور نظرة ثقافية النزعة للمجتمعات. وإن استخدامها المتزايد مرتبط مباشرة باستخدام مفهوم للثقافة من أجل تفهم كافة المظاهر المتمايزة للسلوك وللذوق وللمعتقدات.

العلوم الاجتماعية ووهم الثقافات

منذ حوالي 20سنة اتسم ظهور الأفكار المعاصرة حول الثقافة إذن، بحركة مزدوجة: 1ـ التأكيد التنظيمي والسياسي، في حقل التحليل الاجتماعي، لأهمية العامل الثقافي كمصدر للاختلافات بل والصراعات. 2- تفكيك مفهوم الثقافة ككيان متماسك لا يتأذي مع الزمن، وجوهري بشكل أساسي لهوية الجماعات والأفراد.

يبدو أن هذين التأكيدين متناقضان، لكنهما بحسب الأنتروبولوجي آدم كوبر، يساهمان بنفس الحركة في تقبل فرضيات ثقافية النزعة، ترى أن الثقافة "شيء" غير مادي بالتأكيد، لكن يمكن للمرء دراسته من أجل ذاته، بشكل مستقل عن العوامل والظروف الأخرى الضاغطة على الجاليات البشرية، وهكذا تبعا لكوبر، تؤدي الأهميةُ الممنوحة حاليا للاختلاف الثقافي المتجسد بالأقليات في أمريكا الشمالية إلى السكوت عن الوحدة الكبيرة لطرقهم في الحياة ولظروفهم الاجتماعية- الاقتصادية.

ويمكن أيضا أن يطرح السؤال بشكل أوسع بصدد صراعات على مدى أكثر ضخامة، يشير إليها مفهوم "صدام الحضارات": هل يتعلق الأمر بنتاج ناجم عن التقاء الثقافات، أم بتنافس على مصادر نادرة كلها متشابهة؟ وإذا ظهر أن هذا التحليل الأخير قد تفوّق، يتوجب علينا ربما أن نستخلص، على غرار جيمس كليفورد، أن الثقافة تصورٌ أكثر إرباكا بكثير من أن يستطيع المرء الاستفادة منه.

ملحق 1

ما فائدة الثقافة؟

من بين التنويعات المتعددة للمعنى الذي خضعت له كلمة "ثقافة"، هناك المعنى الذي يحمله تعبير "مثقف être cultivé". وكان هذا التعبير في القرن20 يعني إتقان المعارف الأدبية والفنية والعلمية. لكن في سياقات أخرى، ليست الثقافة معرفةً فقط. بل قد تكون على العكس بالكامل، سلوكا غير مفسر، كما في حال التأكيد على "أن الوصول متأخرا عن المواعيد هو سمة للثقافة اللاتينية". باختصار، حتى ولو كانت أية ثقافة تتضمن قسما من المعرفة، فهذا بالتحديد لأن هذه المعرفة موضوعٌ لاعتقاد، إلى حد ما واع، بأنها تؤدي دورها كـ "ثقافة"، وتحدد الفعل. وكما يشير الأنتروبولوجي روي داندراد Roy d`Andrade، امتلاك ثقافة ليس ذات الشيء كاكتساب معرفة حول محتوى هذه الثقافة. وعلى سبيل المثال، يمكن لأوروبي أن يعرف ماذا تعني جملة "طلّق زوجته" من دون أن يكون الطلاق جزءا من ثقافته. بشكل آخر، الصلة بين شخص وثقافته ليست مجرد صلة معرفة: إنها تتضمن، تبعا للظرف، قسما للتقييم، للمعيش، للموقف من "الطلاق". ومن جهة أخرى، الطلاق ليس فقط القاعدة التي تسمح لرجل أن يرمي زوجته على الباب. هذه المؤسسة مغلفة بمجموعة من التمثلات التي تخص الصلات بين الزوجين، وهيمنة الجنس الذكوري. باختصار، لا يختلط مفهوم الثقافة مع مجمل المعارف المشتركة عند زمرة ما من الأشخاص. وبمقدار ما ننتمي إليها، فإن الثقافة تمتلك تأثيرا على الطريقة التي نفكر بها ونفعل. للثقافة إذن عدة وظائف نذكر تفصيلها هنا:

- الوظيفة التمثّلية Représentationnelle: كل ثقافة تحمل مجموعة هامة من المعارف والمعتقدات حول العالم الذي يحيط بنا، والطريقة التي بها يعمل ويتبدل.
- الوظيفة التشييدية Constructive: تعمل الثقافة على وجود مؤسسات مثل الزواج والنقود والقانون واللغة، ونحن نقبل (أو لا نقبل) العواقب الناجمة عنها.
- الوظيفة التوجيهية Directive: تدفعنا الثقافة عن طريق استبطانها لاتّباع معايير السلوك. وهذه المراعاة مرتبطة بعدة أنماط من التعزيزات: الشخصية والأخلاقية والاجتماعية.
- الوظيفة الإيحائية Evocative: في مواجهة الحوادث تجعلنا ثقافتنا نختبر مشاعر، ونعبر عن مواقف. وهكذا فكل عنصر من الثقافة إذن حامل لمؤثرات. قد تكون هذه المشاعر

طبيعية بالتأكيد، والطريقة التي نعيش بها (من خلال إخفائها أو إظهارها) مرتبطة مع ذلك بثقافتنا.

لهذه المحاولة الواسعة جدا لتعريف الثقافة ولكل ما يمكن أن يعزى إليها، نتيجة أن الثقافة حقيقة عقلية أكثر منها مادية: تتألف ليس فقط من أشياء ومن رموز، بل من تمثّلات مثبتة في رؤوسنا البشرية. ومع ذلك ليس المقصود هو مجرد "مَدارِك"، بل مجموعة من التمثلات، تستنفر كما كتب داندراد "الحياة النفسية بالكامل"، من الذكاء وحتى الفعل، من المحاججة وحتى العاطفة.

من نتائج ذلك وجود عدة زوايا كلها مشروعة، يمكن من خلالها وصف ما الذي نعنيه بالثقافة: بدءا من المواضيع التي تحتويها (إنجازات، معارف، معتقدات، إلخ)، أو بدءا من المؤسسات والمعايير التي توجدها، أو بدءا من المقدّرات والتصرفات التي تسيطر عليها.

ملحق2

نظريات الثقافة

الثقافة أو الحضارة

في فرنسا كانت كلمة "الثقافة" تشير في القرن18 إلى الوصول إلى التربية الأدبية، وكانت مقترنة بفكرة التقدم الكوني. عرفت *موسوعة* ديدرو Diderot الثقافة بأنها منفذ الفرد إلى الحضارة، وسيستمر هذا المعنى في فرنسا على مدى القرن19.

وفي ألمانيا، بالمقابل، دشن الفيلسوف جوهان هردر *Johan Herder* (*فلسفة أخرى للتاريخ*، 1774، *Une autre philosophie de l`histoire*) مفهوما للثقافة أكثر خصوصية، ويماهيها "بالعبقرية القومية". ومضى الشاعران فريديريك فون شليغل ونوفاليس أبعد من ذلك: الثقافة هي الطباع والأسلوب والأذواق الخاصة بشعب ما. وبهذا المعنى هي تستطيع أن تتعارض مع نتاجات العقل والعلم.

أول تعريف علمي

عام 1871 عرّف الأنتروبولوجي البريطاني إدوارد تايلور الثقافة بأنها "*مجمل العادات التي اكتسبها الإنسان بصفته عضوا في المجتمع*" وضمّنها إذن كافة الكفاءات التقنية والرمزية والاجتماعية التي طورتها المجتمعات البشرية، واقترح تصنيفها تبعا لسلّم تطوري.

فرانز بواس: مؤسس النزعة النسبية

فصل فرانز بواس (1858- 1942) دراسة الأعراق عن دراسة الثقافات. وعلى العكس من التطورية، يؤكد أنه ما من ثقافة أكثر تطورا من أخرى. وهو يتعامل مع كل ثقافة كتوليفة أصيلة، مزودة "بأسلوب"، تعبر عن نفسها من خلال اللغة والمعتقدات والعادات والفن، مشكلة كلا مجملا. العالم مقسّم إلى نطاقات ثقافية.

الثقافة تصوغ الشخصية

في الولايات المتحدة كانت النزعة الثقافية وراء ظهور مقاربة سيكولوجية للثقافات. فالثقافة هي ما يسمح للفرد بالاندماج في مجتمع ما، وتعبر عن نفسها عبر تصرفات ومواقف نموذجية attitudes types. ومن الممكن أن تتوافق *"شخصية أساس"* مع كل ثقافة (*رالف لينتون* *Ralph Linton*، *الأساس الثقافي للشخصية*، 1936 *Le Fondement culturel de la personalité*).

الثقافة ووظائفها

طوّر برونسلاو مالينوفسكي (1884- 1942) الفكرة القائلة إنه لكل عنصر ضمن ثقافة ما، وظيفة، تقارن بوظيفة عضو ما في جسم حي، وتستجيب لخاصية معينة (*نظرية علمية للثقافة*، 1944 *Une théorie scientifique de la cuture*). سيصف ألفرد برادكليف براون هذه الحاجات بتعابير التماسك والتكاثر الاجتماعي (*البنية والوظيفة في المجتمعات البدائية*، 1952 *Structure et fonction dans la sociétés primitives*).

الثقافة الفرعية والثقافة المضادة

بيّن علماء الاجتماع الأمريكيون الذين درسوا الجاليات الحضرية والمهاجرين، كيف تُطوّر الطبقات الاجتماعية والزمر الهامشية والجاليات الإثنية، ثقافاتٍ فرعية أو ثقافات مضادة على احتكاك مع ثقافة مهيمنة (هاوارد بيكر، *outsiders* 1963).

الثقافة بصفتها بنية

بالنسبة لكلود ليفي شتراوس (*الأنتروبولوجيا البنيوية*)، تخضع النتاجات الثقافية، أيا كان تنوعها، لقواعد تشييد مشتركة، هي *"بنيات عقلية كونية"*، ذات صفة تجريدية (تَعارُض ثنائي، إبدال، إحلال). فالثقافات البشرية تنويعات على نفس التيمات، كلها متساوية ولها نفس القيمة الذهنية (*العرق والتاريخ*، 1952).

الثقافة والوسط: النزعة التطورية الجديدة

متأثرة بالنظرية التطورية الجديدة، حاولت الإيكولوجيا الثقافية (جوليان ستيوارت، نظرية في تبدّل الثقافة Theory of culture change) أن يلتفت للسمات أو الأنماط الثقافية بدءا من ضغوطات الوسط الطبيعي. من النادر أن يتعلق الأمر باعتبار الثقافات بمجملها، بل بأنماط المعيشة، بأشكال التنظيم (عصبات، قبائل، ممالك) أو بممارسات طقوسية خاصة

(القرابين، أكل البشر). (مارفن هاريس، *أكلة لحوم البشر والملوك* *Cannibales et Monarque*، 1979)

النزعة التشييدية: الثقافات الجارية

أدت دراسة الاحتكاك والتبدل الثقافي خلال السبعينيات، إلى إعادة النظر بمفهوم الثقافة. وتبعا لفريدريك بارت (*الزمر الإثنية وحدودها*، 1969 *les Groups ethniques et leurs frontères*) تتشيد الثقافات بالاحتكاك مع غيرها وتفيد في رسم حدود بين الزمر. يصف بيير بورديو (*التمييز*، 1979) "ثقافات الطبقة" كأدوات في التمايز. تظهر الثقافة بشكل متزايد كعنصر في استراتيجية (ليست واعية بالضرورة) للفاعلين الاجتماعيين، خاصة إذا كانوا منخرطين في الصراعات الاجتماعية والسياسية. وبالتالي يميل مفهوم الهوية إلى تغيير مفهوم الثقافة.

القسم الأول:
هل هناك صفات كونية ؟

الفصل الأول: بين الطبيعة والثقافة

الفصل الثاني: بحثاً عن الثوابت

الفصل الثالث: مسألة البدايات

الفصل الأول
بين الطبيعة والثقافة

- النظريات الداروينية الجديدة بصدد المجتمع والثقافة
- اللغة الطبيعية للمشاعر
- الأطفال الوحشيون
- كيف ندرس بدايات الثقافة؟

النظريات الداروينية الجديدة بصدد المجتمع والثقافة

تهدف[2] النماذج الداروينية الجديدة في الثقافة إلى تفسير القواعد الاجتماعية والأفكار والمخيال... انطلاقا من نظرية التطور. بعض هذه النظريات تمنح الثقافة استقلالية تجاه ضغوطات الطبيعة.

هل يمكن تفسير الأخلاق والسلطة والحب والدين والعلاقات الاجتماعية، ولنقلْ الثقافة، بتعابير التطور الدارويني، أي باللجوء إلى الانتقاء الطبيعي وآليات الوراثة؟ على هذا السؤال العويص والحساس، كانت الأنتروبولوجيا والسوسيولوجيا في القرن19 تجيب معظم الأحيان بالنفي. ومنذ بداية القرن20 تطورت في العلوم الاجتماعية بالإجمال فكرة تقول إن خصوصية الإنسان تقوم على تخلصه من قسم هام من الضغوط الطبيعية من أجل الدخول إلى عالم الثقافة: وذلك بفضل اللغة والتقنية والذكاء وتعقيد التنظيم الاجتماعي وحتى تحريم سفاح القربى. وبذلك ارتسم بشكل مضمر خط فاصل بين العلوم

---

[2] دومينيك غييو، مجلة العلوم الإنسانية. عدد 119، آب- أيلول 2001.

الطبيعية وعلوم المجتمع: هناك إذن الطبيعة من جهة، حيث تسود قوانين البيولوجيا، وهناك من الجهة الثانية، الثقافة والمجتمعات الإنسانية، التي تديرها ديناميات مستقلة.

ومنذ السبعينيات، سعت النظريات الداروينية الجديدة في الثقافة إلى التشكيك بهذا التقسيم. فقد طرحت تطبيق منطق التطور على الظواهر الاجتماعية والثقافية. حرضت هذه المحاولات سجالات حامية، وغالبا ما اتهم الباحثون بـ"النزعة الاختزالية البيولوجية réductionnisme biologique" وبنكران كل استقلالية للثقافة البشرية. إن الطابع الراديكالي للنقاش بين أنصار "الكل بيولوجي" و"الكل ثقافي" صنع حاجزا أمام الفهم الجيد للمواقف المتواجهة. وهكذا كثيرا ما وُصفت النظريات الداروينية الجديدة كضروب لجسم تخصصي متجانس، متمركز بشكل رئيسي حول فكرة الحتمية الوراثية. ومع ذلك، وفيما هو أبعد من المرجع المشترك للتفسيرات المعاصرة لداروين، أظهرت هذه النماذج التوصيفية مجموعة واسعة، نجد ضمنها، إلى جانب الأطروحات الاختزالية، نظريات، على العكس بالكامل، متوافقة حول فكرة استقلال كامل للثقافة البشرية بالنسبة إلى المورثات. ومن هذه المجموعة يمكننا استخلاص أربعة أنماط من هذه النماذج على الأقل: 1- السوسيوبيولوجيا البشرية بالمعنى الحصري؛ 2- نظرية "الميمات mèmes" التي صاغها ريتشارد داوكنز؛ 3- نظريات التطور المتشارك مورثة/ثقافة؛ 4- أخيرا النظريات الأنتروبولوجية المستلهمة من العلوم الإدراكية.

السوسيوبيولوجيا البشرية

ظهرت السوسيوبيولوجيا البشرية ضمن المشهد الثقافي الغربي في منتصف السبعينيات، بدفع رئيسي من عالم الحشرات entomologiste الأمريكي إدوارد ويلسون. لقد وُضِعت هذه النظرية كامتداد للسوسيوبيولوجيا الحيوانية. وتقوم على توسيع الداروينية لتشمل تفسير السلوكيات الاجتماعية، المشاهدة في عالم الأحياء، مثل الإيثار.

وفي الحقيقة لقد ظل التفاني تجاه الآخر، مثل تفاني النحل العقيم الذي يكرس كل طاقته من أجل الدفاع عن الملكة، لغزا منذ داروين: كيف نفسر أن تصرفات لا تناسب الأفراد أبدا من الناحية الظاهرية، تمكنت من البقاء عن طريق الانتقاء الطبيعي؟ طرح عالم الوراثة ويليام هاميلتون في بداية الستينيات جوابا على هذا اللغز عبر نظرية "انتقاء القريب" (*Kin Selection*). تقول هذه النظرية، ونحن نبسط، أن تصرفا إيثاريا تجاه عضو قريب (أن تهتم مثلا النملات العاملات باليرقات التي باضتها الملكة) يمكنه أن يؤسس في بعض الحالات سلوكا تكيفيا: فمن خلال اهتمامها بشقيقاتها الصغيرات، اللواتي تتقاسم معهن ثلاثة أرباع رصيدها الوراثي، تضمن النملة العاملة العقيمة انتشار قسم هام من مورثاتها، تماما كما لو أنها تتناسل مباشرة عن الطريق الجنسي.

جمع ويلسون في كتابه السوسيوبيولوجيا (1975) وولّف سلسلة كاملة من الأعمال المتعلقة بـ"*دراسة الأسس البيولوجية للسلوك الاجتماعي عند الحيوان كما عند الإنسان*[3]". وسواء فيما تعلق بالصيد الجماعي عند الأسود أو الذئاب، أو بالعلاقات التراتبية عند الدجاجات، أو بالسلوكيات العائلية والجنسية عند الطيور والثدييات، فإن ويلسون يتمسك بالبرهان على أنه يمكن تفسير التصرفات الاجتماعية بتعابير تكيفية. مثلا، حيثية أن الإناث تهتم بنسلها أكثر من الذكور في معظم الأنواع الحيوانية تعود إلى أن إنتاج بويضة يمثل استثمارا بيولوجيا أضخم من إنتاج نطفة. تشكل السلوكيات الذكرية والأنثوية عند الحيوانات إستراتيجيتين تكيفيتين مختلفتين، وكذلك مجديتين: إستراتيجية الذكر تقوم على تكريس كامل قواه في مضاعفة الخلايا الجنسية وفي نشرها أوسع ما يمكن، مستهلكا الحد الأدنى من

[3] E.O. Wilson, La Sociobiologie (trad. De l`edition abregee de Sociobiologie: The New synthesis, 1975). Le Rocher, 1987.

الطاقة من أجل نمو الأبناء الآتين من هذه الخلايا، وإستراتيجية الإناث تقوم على إنتاج القليل من الخلايا الجنسية، لكن مع رفع فرص النمو والبقاء إلى الحد الأعلى لكل واحدة منها، خاصة من خلال بذل العناية بها طيلة نموها. وفي الفصل الأخير من كتابه، وهو الذي أطلق السجال، أراد ويلسون سحب المنطق الدارويني إلى صفٍّ كامل من الظواهر البشرية: الزواج والأخلاق والدين والطقوس والمقايضة وتقسيم العمل رجل/امرأة. وهكذا يرى في الضوابط الاجتماعية (قواعد الأخلاق وتجنب سفاح القربى وزواج الأقارب) تعبيرا عن مقدرات بيولوجية راسخة في المورثات البشرية. هذه المقدرات الوراثية، التي يوجد موقعها بالأساس في الجهاز الحوفي[4] من الدماغ، ربما كانت قد أنتُخبت عند أسلافنا من عصر البلِستوسِن[5] pléistocène بموجب الميزات التي كانت تقدمها للتناسل. لم تقتصر الانتقادات الموجهة إلى السوسيوبيولوجيا البشرية فقط على رجال العلم أو المثقفين المعادين لطروحات ويلسون المتعلقة بعلم الحيوان، بل رفض منذ بداية السبعينيات بعضُ علماء سلوك الحيوان éthologiste الداروينيين الجدد بسط خلاصاتهم إلى الإنسان. ومع ذلك كان قسم منهم مقتنعا أن الداروينية تظل صالحة لتفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية البشرية، لكن تحت شكل معارض جذريا للحتمية الاختزالية التي طرحتها السوسيوبيولوجيا. مستعيدين لحسابهم، وهم يحدّثونها، فكرةً قديمة ساندها كذلك في تلك الفترة علماء نفس مثل دونالد كامبل أو علماء وراثة مثل لوقا كافالي سفورزا، فقد دعم هؤلاء الباحثون إذن الأطروحة القائلة إن مبدأ الانتقاء أو التطور يحتفظ بكامل مواءمته في تفسير الظواهر البشرية، وذلك بمقدار ما نستفيد منه كمخطط تجريدي يسمح، عن طريق منهج التماثل، بالصياغة الشكلية للدينامية الثقافية.

---

[4] الجهاز الحوفي limbique مجموعة نوى في الدماغ، لها دور في تنظيم المشاعر والذاكرة. مترجم

[5] فترة تقع في بداية العصر الرابع، وتتوافق مع العصر الحجري.

"الميمات" مقابل المورثات

أكثرُ هذه التشييدات النظرية شهرةً هي نظرية "الميمات" التي طرحها الباحث الإنكليزي في سلوك الحيوان داوكنز في منتصف السبعينيات ويستعيدها حاليا بشكل خاص الفيلسوف الأمريكي دانييل دينيت. ففي كتاب اشتُهر هو "*الجينة الأنانية*" يشير داوكنز[6] إلى أن الفكرة الثورية للداروينية تكمن في تصور التطور كعملية تحدُّرٍ مع تعديل أو، إذا شئنا، تناسخ[7] مع طفرات. ويحدد عالِم الإيتولوجيا الإنكليزي أن المورثات هي وحدات تدوم بموجب قدرتها على إنتاج نسيخات répliques مطابقة لها، إما عن طريق التكاثر، الجنسي أو غير الجنسي، لعضويات تحملها، وإما عن طريق وسائل أخرى، خاصةً عن طريق السلوك الاجتماعي الذي تولده داخل هذه العضويات بالذات. وهكذا لن تكون العضويات البيولوجية أكثر من آلات تستخدمها المورثات من أجل تكاثرها هي بالذات. لكن وكما في كل عملية نسخ، يضيف داوكنز، يحصل أن تشوب هذه النسيخات أخطاء: هي الطفرات التي تشكل مورثات جديدة. يتوصل بعض هذه المورثات الجديدة إلى إنتاج نسيخات أكثر من الأخرى، فتصبح بذلك مهيمنة إحصائيا في مجموعة المورثات المنافسة لها. وأحيانا تفشل في تناسخها وتنقرض.

يضيف داوكنز أن المورثات لا تشكل إلا مثالا من أمثلة أخرى للنواسخ. ففي نظره إن آلية التطور كما وضعت الداروينية نموذجها، وبعيدا عن أن تكون محصورة بالظواهر البيولوجية، تتحكم أيضا بالدينامية الثقافية. إن

---

(6) R.Dawkins, Le Gene egoiste. Odile Jacob, 1996.

ظهرت الطبعة الإنكليزية الأولى عام 1976، ثم طبعة مزيدة ومنقحة عام 1989. [صدرت ترجمته العربية عن دار الساقي. 2009. مترجم]

(7) réplication معادل للتكاثر reproduction كما يحدث في المادة الوراثية ذاتها.

ثقافة كل زمرة بشرية يمكن أن توصف بحسب داوكنز، كمجموعة من الوحدات اختار أن يسميها "ميمات" – هي التي تشكل، بمعنى ما، الأفكار الأولية لثقافة ما. يمكن للميمة أن تكون فكرة الإله أو وصفة طبخ أو أغنية أو فكرة رهاب الغريب أو جملة موسيقية لموتسارت أو نظرية في الرياضيات... تنتقل الميمات من دماغ إلى دماغ من خلال تناسخها تماما كما المورثات في سياق التكاثر. يتم التناسخ هنا بشكل رئيسي عن طريق محاكاة للآخر، بالمعنى الواسع. وهكذا تستعمر النواسخُ الثقافية الجيدة الجماعاتِ البشرية. تنتقل الميمات إذن من دماغ إلى آخر كما الفيروسات في عملية وبائية. لكن كما هو الأمر بالنسبة للمورثات التي تنتقل كذلك بالتناسخ، هناك أحيانا أخطاء في عملية النسخ. وهذه النسخة المعدلة تنتهي بإنتاج نسيخة طافرة: مثل راهب في العصور الوسطى نسي أو عدل فقرة وهو ينسخ كتابا قديما، أو حكومة تجري استفتاء على قانون، أو شخص يبدل كلمة في مقطع من أغنية، أو شخص يدخل تحسينا تقنيا في محركات السيارات أو يعدل صرعة اللباس. في الغالب لا تتوصل الميمات الطافرة إلى إنتاج نسيخات عنها: بتعابير أخرى، ما من شخص يحاكيها. لكن في بعض الحالات، تنتشر ضمن الجماعة وهي تقفز من دماغ إلى آخر بشكل زيبقي –تلكم هي الموضات- ، وفي أحيان أخرى بشكل دائم –كما في ميمة الإله مثلا. وبهذا المعنى فإن الميمات كالمورثات، عرضة لعملية انتقاء.

يضيف داوكنز أنه باستطاعة الميمات أن تحسن فرصتها في الانتشار من خلال تشاركها مع بعضها البعض، مشكّلة بذلك معقدات متكاملة قابلة لأن تتناسخ بشكل أكثر فعالية مما إذا كانت منفصلة. وهكذا، فإن فكرتَي نار جهنم والإله عندما تترافقان، تقوي واحدتهما الأخرى بشكل متين وتزيدان من احتمال كل منهما في الانتشار، تماما كما المورثات وهي تتحكم بالترتيب المتماسك للأسنان والفك والمعدة والمعي وأعضاء الحس.

في نظرية الميمات، تبدو الثقافة البشرية حيّزاً لتطور مستقل، منفصل عن التطور البيولوجي وأكثر سرعة منه بكثير. يمكن أيضا للنواسخ الثقافية، كما في فكرة العزوبية، أن تجد نفسها في تعارض مع المورثات. وبهذا المعنى، تتعارض النظرية التي طرحها داوكنز مع كل شكل من أشكال الحتمية الوراثية أو الاختزالية في تفسير الظواهر الثقافية.

التطور المتشارك مورثة/ثقافة

كانت الأنتروبولوجيا الميدان الذي حققت فيه هذه النظريات نجاحها الأكبر حتى الآن، خاصة من خلال نموذج انتقال السمات الثقافية الذي وضعه كافالي سفورزا وماركوس فلدمان، ونموذج تطور العضويات الثقافية الذي طرحه روبرت بويد وبيتر ريشرسون. في هذا الميدان توجهت التأملات النظرية القائمة على التماثل بين المورثات والنواسخ الثقافية، شيئا فشيئا نحو تأسيس نظرية إجمالية للثقافة، تدمج مستويي التطور. يرتسم توجهان أعظميان في محاولات النمذجة للتطور المتشارك مورثة/ثقافة.

التوجه الأول قدمه ويلسون الذي ابتعد خلال الثمانينيات قليلا عن السوسيوبيولوجيا من أجل الدفاع عن نظرية لم تعد تتصور الثقافة، من حيث المبدأ على الأقل، على أنها التعبير البسيط عن مقدرات بيولوجية، بل كترتيب لظواهر مستقلة نسبيا، تتبادل التأثير مع المورثات ضمن عملية تطور متشارك. يمكن تلخيص الفكرة العامة للتطور المتشارك مورثة/ثقافة، كما يقصد ويلسون، كما يلي: يحبذ الانتقاء الطبيعي، عن طريق المورثات الحاملة لبعض القابليات، اكتسابَ سلوكيات ثقافية (قابلية التعلم، ابتداع أدوات، إتقان اللغة، مواقف اجتماعية، إلخ). بالمقابل فإن الثقافات البشرية التي تتطور بدءا من حيازة هذه القابليات (المبرمجة وراثيا)، تؤثر على انتقال المورثات الحاملة

لهذه السلوكيات[8]. يقدم ويلسون مثالا على ذلك: الخوف من الأفاعي والانبهار بها ينجمان جزئيا عن غريزة فطرية عند معظم الثدييات. عند البشر يتم انتقال الخوف من الثعبان عن طريق الثقافة بمقدار ما هو عن طريق الغريزة: لقد صاغت مجتمعاتٌ عديدة أساطيرَ حول الثعبان كممثل للشر. إن تبني هذه الـ"المورثقافة Culturegene" (كالخوف من الأفعى) يدعم إذن الهرب من الثعابين، وإن المجتمعات التي تتبنى هذه "المورثقافات" وتنقلها بشكل أفضل تمتلك حظا أوفر في البُقيا survie. هناك إذن تطور متشارك مورثة/ثقافة. ومع ذلك، حتى ولو تدخلت الثقافة هنا في عملية انتقاء القابليات، فإنها تؤسس بشكل نهائي طريق التطور أو مسرّعه، بدلا من محركه الحقيقي. وفي التحليل الأخير، تظل التصرفات والمعتقدات، أي الثقافة، أيضا تحت تحكّم المورثات: فالمورثات *"تقبض على زمام الثقافة"* كما يقول ويلسون.

التوجه الثاني يجمع أنتروبولوجيين يجتهدون، وهم يضفون استقلالية حقيقية على التطور الثقافي، في إقامة تبويب typologie للعلاقات الممكنة بين المورثات والوحدات الثقافية –أو الميمات- ويطرحون دراسات أمبيريقية تبرز النماذج التي تم إنشاؤها. يميز الأمريكي ويليام دورهام بشكل خاص حالتين كبيرتين من الوجهات[9]: من جهة، أنماط العلاقة مورثة/ثقافة التي يؤثر ضمنها التطور البيولوجي والتطور الثقافي واحدهما على الآخر ويتفاعل معه، كما في حالة امتصاص اللاكتوز [سكر الحليب] عند البالغين (هناك أغلبية بشرية غير قادرة في سن البلوغ على هضم الحليب، وهذه الإصابة بارزة خصوصا في البلدان التي ليس من تقاليدها استهلاك منتجات الحليب)؛ ومن

(8) C.J.Lumsden, E.O.Wilson, Genes, Mind, and Culture, The coevolutionary process, Harvard University Press, 1981.

(9) W.H.Durham, Coevolution, Genes, culture and human diversity, Stanford University Press, 1991.

جهة أخرى، الحالات التي تتبدل الثقافة ضمنها بشكل مبدئي تحت تأثير ديناميتها البحتة.

يجب، بحسب دورهام، تمييز ثلاث حالات ضمن هذه المجموعة الفرعية الثانية: الأولى "تقوية" الدينامية الثقافية عن طريق الدينامية الوراثية –ومثالها الأفضل هو التطور الثقافي لتابو سفاح القربى في نظر الأنتروبولجي الأمريكي- ، ثم "الحيادية"، وأخيرا "المعارضة" –التي يمكن ملاحظتها بشكل خاص عند جماعة الفور Fores في غينيا الجديدة. إن ممارسات أكل لحوم البشر، التي يثمنها ثقافيا مجتمع الفور، ربما كانت قد أدت، في الزمر التي يتألف منها هذا المجتمع، إلى انتشار مرض عصبي وظيفي مميت –هو الكورو Kuru، ضرب قديم من مرض جنون البقر- الذي أباد بشكل منتظم قسما من الشعب.

ومنذ بداية الثمانينيات ارتسم في الأنتروبولوجيا تيار دارويني آخر، يندرج كامتداد للأطروحات السيكولوجية التي ظهرت ضمن إطار العلوم الإدراكية. وعلى غرار منظري الميمات ومعظم منظري التطور، يَعتبر ممثلو هذا التيار، وخاصة الأنتروبولوجي دان سبيربي، أن التطور الثقافي يخضع لمنطق الانتشار الذي يذكّر بانتشار الأوبئة. ففي نظر سبيربي تنتشر الأفكار والتمثلات من دماغ إلى آخر على شكل عدوى، ومن هنا عنوان كتابه: *عدوى الأفكار*[10]. ومع ذلك فإن الأنتروبولوجيين المعنيين هنا يحددون بشكل صريح المسافة التي تفصلهم عن مختلف النماذج المستندة بشكل أو بآخر إلى فكرة النواسخ الثقافية، ويوجهون لها العديد من الانتقادات. وتحديدا لفت سبيربي إلى أن انتشار الوحدات الثقافية لا يتم إلا نادرا كتناسخ مطابق. إذ تتبدل الأفكار في معظم الأحيان وهي تمر من دماغ إلى آخر. إن تقلقلا كهذا يمنع تصور

[10] D.Sberber, La contagion des idees, Odile Jacob, 1996.

التمـثلات الثقافيـة كنواسـخ. وفي الحقيقـة، كمـا يـشير، إن التبـدل ولـيس التناسـخ، هو الذي يشكل القانون العام للانتقال الثقافي.

وبحسب سـبيربي، إذا امتلكـت تمـثلاتٌ ثقافيـة معينـة بعضَ الاسـتتباب، فهذا بفضل وجود "جواذب ثقافية". فقصة *القبعة الحمراء الصغيرة* مثلا، تخضع إلى تبدلات مستمرة وهـي تمـر مـن فـرد إلى آخـر، أو مـن فـرد إلى كـتاب أو مـن كـتاب إلى فـرد، ومـع ذلـك لا تـؤدي هـذه التبـدلات الـتي تـضاف فـوق بعـضها الـبعض إلى تبـدلات بحيـث تجعـل النسخة الحاصلة بعـد عـدة انتقـالات معدومـة الصلة مع النسخة الأولية. كل شيء علـى العكـس، إذ تحـافظ النـسخ المختلفـة على نفسها حول محتوى معياري وسطي، دون أن تكون مع ذلـك متطابقـة أبـدا. يفسَّر هذا الاسـتتباب في التمـثلات الثقافيـة، بحـسب سـبيربي، مـن خـلال صـفة "الجاذبية" لهذه النسخ الوسطية.

لكن من أين تأتي القدرة الجذابة لهذه التمثلات؟ لماذا تأخذ هـذه الفكـرة أو تلك أهمية أكثر من الأخريـات، وتتناسـخ بسهولة أكبر؟ حول هـذه النقطـة يـستعيد سـبيربي أطروحـات علـم الـنفس التطـوري الـتي اسـتوحتها العلـوم الإدراكية، وخاصة أعمال دون توبي وليدا كوسميدس[11].

مجموعة متباينة

مـن الـسوسيوبيولوجيا البـشرية وحتـى نظريـات التطـور المتـشارك مورثة/ثقافة، من نظرية الميمات وحتـى الأنتروبولوجيـا الإدراكيـة، فـإن النمـاذج التي تستوحى الآن من تشارلز داروين في العلوم الاجتماعية متنوعة جدا. حتى في بعض الأحيان تكون متعارضة بين بعضها الـبعض في مبادئها وخلاصـاتها، وفي

(11) انظر تحديدا: Dortier, "Qu`est-ce que la psychologie evolutioniste?, Science Humaines, n 119, aut-septemper 2001.

كافة الأحوال إنها بعيدة جدا عن أن تقتصر على النموذج الوحيد الاختزالي للسوسيوبيولوجيا البشرية. تظهر هذه النظريات بالأحرى كإعادة صياغات، في لغة علوم الحياة، لبعض النماذج السوسيولوجية التقليدية الكبرى.

ضمن هذه النماذج المختلفة للداروينية الجديدة، لا تملك كلها نفس الكفاءة العلمية. بعضها يكشف عن تأملات موجزة وذات شحنة إيديولوجية قوية، وتلكم هي حالة العديد من الدراسات التي ترسم معالم الأدب السوسيوبيولوجي المكرس للإنسان[12]. وبعضها، كدراسة دورهام، تشكل نماذج متقنة ومعقدة. يجب على شيوع المصطلحات أو تشابهها أن لا يغش حول طبيعة هذه النماذج المختلفة. ومن المهم تحليل كل واحدة منها على حدة، في خصوصيتها، والتساؤل في كل حالة، فيما إذا كنا حيال إعادة صياغة نظرية أصيلة وصلبة بما يكفي لمناقشتها، أو بمواجهة مجرد كساءٍ معجمي، يهدف إعطاء مظهر العلم إلى نظرات عقيمة.

[12] R.Wright, L`Animal moral, Michalon, 1995.

ملحق 1

أسباب القربان

الرغبة بتفسير تنوع الثقافات شيء، وأن نعزو إليه قيمة سببية شيء آخر.كان تحليل القربان البشري عند الآزتيك القديمين، منذ السبعينيات، مادة لمجادلات بين معسكرين من الأنتروبولوجيين، عُرفا في الولايات المتحدة باسم "الثقافيين" و"الماديين". تبعا للمؤرخين الإسبانيول كانت ممارسة القربان عند الآزتيك لا مثيل لها، وتقوم أحيانا على مجازر جماعية.

في عام 1974 قدم مارفن هاريس، مؤسس "النزعة المادية الثقافية"، معتمدا على أعمال روبيرت كارنيرو Robert Cameiro واختصاصيين آخرين في البيئة، تفسيرا لذلك لم يكن متوقعا: لم يكن القربان البشري سوى الطقس المسبق لشكل من التهام البشر anthropophagie بأعداد كبيرة، ويُفسَّر كجواب على الفقر بالبروتينات الحيوانية في بيئة وسط أمريكا. اصطدمت الأطروحة، التي انتشرت من خلال كتاب ناجح[13]، بانتقادات المعسكر "الثقافي". تساءل مارشال سالنز[14] بسخط، كيف يمكن إرجاع ممارسة بهذا التعقيد، إلى حجة بهذه البساطة؟ لماذا كان الآزتيك يتكبدون العناء في بناء معابد ضخمة ويسجنون المئات ويطعمونهم ويؤمنون لهم الزوجات ويعلمونهم الغناء والرقص، ثم يزينونهم كآلهة قبل التضحية بهم، إذا كان الأمر متعلقا بالطعام فقط؟ كان من الواضح بالنسبة لسالنز، ولمعظم أبناء المهنة، أن البعد الرمزي لهذه الممارسة الفظيعة، لا يمكن تجاهله، ومن الواجب البحث عن القربان البشري ضمن ثقافة الآزتيك، وليس ضمن ضغوط خارجية مزعومة.

---

(13) M.Harris, Cannibales et monarques. Essai sur les origines de la culture, Flamarion, 1979

(14) M.Sahlins, "Culture as protein and profit", The New Yrk Review of Books, 23 novembre, 1978.

تلخص هذه المجادلة جيداً أنه لا يكون كل علم للثقافات ثقافي النزعة culturaliste. يمكن السعي لتفسير تنوع محتوى الثقافات بدءا من علل عملية كونية وأسباب طبيعية متنوعة: هذا ما قامت به كافة المدارس المادية والسلوكية والتطورية وحتى السوسيوبيولوجية. فالنزعةُ الثقافية تعتبر الثقافاتِ بمثابة منظومات مزودة بمعنى، لا يمكن لمعاييرها ولممارساتها أن تُفهم بمعزل عن دلالتها عند الفاعلين. وذلك، بطبيعة الحال، مقابل نزعة نسبية معينة. لقد تم تجاوز الجدل المطروح بهذه التعابير قليلا. لكنه يعاود الظهور باستمرار تحت أشكال أخرى.

نيكولا جورنه

ملحق2

الحب ونار الطبخ

إن تأريخ تبني طهي الطعام من قبل الكائن البشري بعيد عن أن يكون محسوما. هناك بيّنات مباشرة موجودة منذ 200- 300ألف سنة قبل أيامنا. غير أن أربعة باحثين من هارفارد رأوا أن يرجعوا هذا الحدث إلى 1.9مليون سنة، وهي فترة تتوافق مع ظهور العينات الأولى من الإنسي المنتصب (الإنسي العامل) والتي لا نمتلك فيما يتعلق بها أي أثر مباشر لاستخدام النار. لكن الإنسي العامل يبدي خاصيتين يرونهما هامتين: تسنّنا أقل أهمية، ونقصا واضحا في فارق الكتلة البدنية بين النساء والرجال. بالنسبة للتسنن، النتيجة بسيطة: الطعام الأكثر لينا يتطلب مضغا أقل. لكن نقص الفوارق في الكتلة يتطلب تصور سيناريو تفسيري مختصر. يرى هؤلاء الباحثون، أن طبخ الأغذية يؤدي إلى تطاول الزمن الفاصل بين الحصول عليها وبين تناولها. وخلال هذه الفترة من الزمن، تكون هذه الأطعمة عُرضةً لهجمات الأفراد الأقوى، أي الذكور. ولتجنب ذلك قد تكون النساء طورن فيما بينهن منافسة من نوع جديد: القيام بإغراء حماة للطعام من بين الذكور الحاضرين، ولتحقيق ذلك، القيام بممارسة الشبق الأكثر فلتانا. وبالنتيجة، ولأن المنافسة بين الذكور من أجل الوصول إلى النساء لم تعد واردة، فقد توقفت العوامل المواتية لتكاثر الأفراد الأطول والأقوى عن التدخل. ومن هنا نقص الفارق بين الذكور والإناث. لهذه القصة، برأي باحثينا، عدة حسنات. ليس فقط أنها تسمح بتأريخ تبني الطعام المطبوخ، بل إضافة لذلك تحل بضع ألغاز لم تحل جيدا: مثلا، تفسر لماذا لم تعد الحياة الجنسية لأنثى أشباه الآدميين hominidée مقتصرة على دورات قصيرة، وكذلك سبب كون النساء يقمن، بشكل عام، بالطبخ. ليس من الضروري ذكر أن الانتقادات تتوالى.

- -

RW.Wrangham et al.، "The raw and the stolen، cooking and the ecology of human origins"، Current Anthropology، vol.40، n5، decembre 1999.

اللغة الطبيعية للمشاعر

مقابلة مع بول إكمان[1]

س: أنتم بلا شك واحد من علماء النفس الأوائل الذين قاموا بدراسة مقارنة للانفعالات بين ثقافات مختلفة. فما هو سبب الاهتمام بذلك؟

إكمان: هناك سببان. السبب الأول هو أنني تلقيت تأهيلاً في علم النفس السريري. وكنت خلال الخمسينيات أولي اهتماماً بالعلاج النفسي، وخصوصاً العلاج الجماعي. ولاحظت من خلال تجاربي أن كثيراً من الأشياء لا تمر عن طريق الكلمات إنما عن طريق الإشارات والمواقف وتعابير الوجه. لم نكن في تلك الفترة نملك أية وسيلة لتقييم هذه الأشياء. وخطر ببالي أننا أمام أداة يجب تطويرها، شيء ما يتيح لنا تحسين ممارستنا للعلاج. والسبب الثاني هو أنني كنت مهتماً دائماً بالتصوير الضوئي، وكنت وقتئذٍ أمارس مهنتي كعالم نفس بمقدار ما كنت أمارس التصوير.

هذا باختصار السبب الذي حدا بي إلى الاهتمام بالتعابير الانفعالية للوجه. في البداية، لم يكن لذلك نتائج عملية كبيرة، ولكن منذ عشر سنين بدأ

[1] أجراها نيكولا جورنه. مجلة العلوم الإنسانية. عدد 96، تموز 1999.

بعض المعالجين النفسيين باستخدام طريقة قراءة تعابير الوجه التي أعددتها، فأديت إذاً ما يجب علي أن أؤديه في هذا المجال. وصرت مع مرور الوقت أهتم بقضايا جوهرية أساسية إلى حد كبير. ولم تعد دراسة السلوكيات المَرَضية تكفي، فاتجهت نحو أبحاث مقارنة أكثر اتساعاً بكثير.

س: في الواقع، إن العمل الذي اشتهرتم به هو الذي أنجزتموه في الستينيات حول الصفة الكونية للتعرف على التعابير الانفعالية للوجه. هل كانت هذه المسألة هامة بالنسبة لكم؟

إكمان: لم أكن أملك أدنى تأهيلٍ في الأنتروبولوجيا. ولكنني عندما شرعت بدراسة علم نفس الانفعالات، كان يبدو لي أنني لا أستطيع تفادي مسألة تعابير الوجه وتنوعها. كان من السهل جداً دراسة الحركات [الإيحائية]، لأن الوجه معقد جدا، ولكنني عملت في تلك الفترة مع سيلفان تومكينز، وقد ساعدني عالم النفس هذا في تعلم قراءة تشريح الوجه. وكان هذا العالم النصير الوحيد لفرضية داروين حول المنشأ الانعكاسي لتعابير الوجه. وكان موقفه على النقيض من التيار السائد القائل بالثقافية، ولكنه بدا لي مهماً. وفكرت أن ذلك جدل جميل حري أن يوضع على محك البراهين المحسوسة. كنت أظن أنني أبرهن على خطأ سيلفان تومكينز، ولكنني وجدت أنه على صواب. لم أكن في حقيقة الأمر أتوقع هذه النتيجة لأن التأهيل الذي تلقيته كان قد تشرب كثيراً بالنظرية السلوكية التي تقول، كما تعلم، بأن جوهرَ تصرفاتنا مكتسبٌ، وهي بالتالي تتغير تبعاً للثقافات. هذا ما كنت أظن أنني أبرهن عليه. ونتائجي التي توصلت إليها هي التي جعلتني أغير رأيي، وهذا ما يندر حدوثه نسبياً، فمعظم العلماء يعملون جاهدين على أن يبرهنوا على ما يعتقدون بصحته. وبعد ذلك تعرضت للنقد من قبل علماء أنتروبولوجيا وأخذوا عليّ عدم امتلاكي للشهادات التي تخولني القيام بمثل هذه التجارب.

س: خصوصاً وأن بعض علماء الأنتروبولوجيا قد بيّنوا أن المجتمعات التي درستموها كانت إلى حد ما تخضع كلّها لتأثير الميديا، فهي إذاً من الناحية الثقافية متساوية. ماذا كان ردك على هذا النقد؟

إكمان: أصبتُ حظاً كبيراً، فقد تمكنت من الذهاب إلى غينيا الجديدة. كان الناس في الستينيات ما يزالون يعيشون منعزلين، يقبع كل منهم في زاويته. وبعد ثلاث سنوات صاروا يذهبون إلى السينما. لا شيء يتغير بسرعة أكبر من هذه الأوساط الاجتماعية. وبعد رحلتي الثانية، استخلصت نتائجي: فيما يخص ستة أنواع من الانفعالات الأساسية على الأقل، كان يتم التعرف على التعابير بطريقة واحدة في جميع المجتمعات التي زرناها، بالرغم من شدة اختلافها على الصعيد الثقافي. تلك كانت ملاحظة مثيرة لأن النتائج بدت واضحة جداً. وكان ذلك بالنسبة لي حاسماً. ومازال عندي بعض الأعمال التي لم أنشرها عن تلك الفترة، فقد قمت بدراسة حول التعبير عن الألم. أنا لا أقصد أن الألم هو من الانفعالات، ولكنني وجدت أن تعبير الألم يبدو كونيا. كان كل شيء يبدو أنه يسير في هذا المنحى.

س: ما الذي حدا بكم بعد ذلك إلى الانتقال إلى تفسير الانفعالات تفسيراً عصبياً؟

إكمان: كان ذلك سنة 1969 وأطلقت على نظريتي هذه اسم النظرية "العصبية الثقافية neuroculturelle" للانفعالات. أردت التركيز في آن واحد على وجود دارةٍ عصبية خاصة بكل انفعال، تبين الطابع الكوني للتعبير عنه، إلى جانب التأثير الثقافي الذي يضبطه. وكان لداروين وجهة النظر ذاتها التي تقول باتصالية الفطري والمكتسب. كتبت في إحدى المقالات أنه يمكن تعلم سلوك ما بطريقة واحدة من قبل كافة أفراد نوع ما، ولكن ذلك لا ينطبق في الواقع إلا على نوعين من الانفعالات، لذلك من المستحيل تعميم ذلك. وظل المنحى العصبي إذاً الاتجاه الملائم.

عملت مع متخصصة بالرئيسات primates. ولما لاحظنا تشابهاً مدهشاً بين الإنسان والشمبانزي، أصبح من السهل التسليم بتفسير من النمط البيولوجي. فأنا أعتقد إذاً أن الانفعالات والتعابير التي تجعلها بادية انغرست فينا بفعل التطور وليس بفعل الثقافة. إن ما أخذناه عن المحيط الاجتماعي هو بشكل أساسي السيطرة على التعابير، أي مواقفنا من الانفعالات.

أضرب لكم مثالاً على ذلك: طلبت إلى مجموعة من الأفراد في غينيا الجديدة أن يمثلوا ثورة الغضب التي تسبق الاعتداء. فكانوا جميعهم يرفعون أيديهم إلى الوراء كما لو أنهم يشهرون فأساً، وكانوا يزمّون كثيراً شفاههم. ثم طلبت منهم أن يتظاهروا بالغضب من دون نية بالاعتداء، فكانوا يفعلون كما لو أنهم يتهيأون للكلام. الكلام هو فعل اجتماعي صريح. وفعلت نفس الشيء مع أمريكيين من الفئة الوسطى. كنت أقول لهم: "تظاهروا كما لو كنتم في حالة غضب لا تستطيعون السيطرة عليها"، فكانوا يفتحون أفواههم كمن يريد أن يلفظ شتائم، ثم بعد ذلك أقول لهم : "تظاهروا كما لو كنتم في حالة غضب ولكن مع ضبط النفس"، فكانوا يبقون أفواههم مغلقة وشفاههم مزمومة كمن يريد أن يتجنب الكلام. وهذه هي في واقع الأمر اختلافات ثقافية حقيقية. أما فيما يخص بقية التعابير (الحاجبان، العينان، الجبهة) فهي واحدة في كل مكان لأنها نتاج التطور. يوجد في تعبير الانفعالات عند الإنسان تآلف بين الطبيعة والثقافة، وهي ليست منعكسات صرفة بل أشياء لا نتعلمها أبدا، إنها موجودة سلفا. نحن لا نتعلم الخوف من شيء ما يدخل بعنف ضمن مجال رؤيتنا. على العكس، يمكننا أن نعلم الطفل الخوف من أشياء كثيرة أشد تعقيداً.

س: لنسلم أن الانفعالات التي نحس بها هي ارتكاسات عفوية. لكن التعبير عنها هو ايضاً وسيلة تواصلية، ولا يخفى على أحد أننا نستخدمها استخداماً واعياً لهذا الغرض. نستخدم على سبيل المثال الابتسامة للتقرب من

شخصية مهمة، حتى لو أننا لم نحس تجاهه بعاطفة إيجابية. فكيف وفقتم بين هاتين الحقيقتين؟

إكمان: عندي في هذا الشأن نظرية صريحة بشكل كاف. فالانفعالات الأساسية هي في جوهرها تحضير استجابات تجاه مواقف حاسمة في نظرنا، وقد لعبت هذه الاستجابات دوراً تكيفياً، في الماضي التطوري للإنسان على الأقل. وقد يكون هذا الماضي بعيداً جداً: فعندما أكون في ثورة غضب، ربما أستخدم نفس المنعكسات التي كان يستخدمها الصيادون اللقاطون في ما قبل التاريخ. لكنني أستطيع أيضا أن أتعلم استخدام هذه العناصر لكي أبدو غاضبا.

ما الذي يميز الانفعال الحقيقي عن الانفعال المزيف؟ هناك عدة معايير يجب أن ننتبه إليها. أولاً السرعة في التجاوب: الانفعال الحقيقي يحصل خلال أجزاء من الثانية. كتبت ذلك في أحد المقالات سنة 1967، ولكن ذلك لم يتم البرهنة عليه من خلال التجربة إلا خلال عقد التسعينيات. فالارتكاس الانفعالي يقع قبل إدراكنا له. ثانياً إن ردة الفعل العصبية هذه تحدث تغيرات فزيولوجية في جسم الإنسان. نحس بالانفعال كأنه تغيير فيزيائي: كالإحساس بالحرارة والتوتر والبرودة، إلخ. أما المعيار الثالث فهو التغير السريع: يخمد الغضب بالسرعة التي جاء فيها، وربما فسح المجال على الفور لحالة أخرى (كالفرح والإحباط..) وهذا لا يستغرق سوى ثوان. ويستطيع ممثلو المسرح تعلم إظهار مثل هذه التغيرات السريعة، ولكن ذلك يتطلب منهم تمرين جهازهم العصبي. من جهة أخرى، فإن هذه التغييرات السريعة ليست ممكنة عند الناس العاديين إلا إذا كان الانفعال حقيقياً.

بقيت هناك حجتان قابلتان للجدل. أولاً، الانفعالات ليست حكراً على الإنسان وحده، هناك بعض الأنواع الحيوانية التي تشاطره إياها. هذا ما كان داروين يعتقد به، والعكس يحتاج إلى برهان. إن ما أعنيه هنا هو أننا لم نفلح

حتى الآن في عزل انفعال يختص به الإنسان بما لا يدع مجالاً للشك: فمن لديه كلاب يعلم تماماً أن هذه الحيوانات تعبر عن إحساسها بالذنب إحساساً مماثلاً لإحساس الإنسان. الصفة الأخيرة، لا يمكن أن تبقى الانفعالات طي الكتمان، فمن طبيعتها أن تعبر عن ذاتها بطريقة ما. فكل انفعال ينزع إلى التعبير عن ذاته، سواء على الوجه أم بالإشارات أم بالصوت أم بالوضعية. فمن وجهة النظر التطورية إن ما يجعل الغضب باديا هو سمة تكيفية. وهذا جلي جداً عند الأطفال الذين تكون الانفعالات عندهم وسائل تواصلية أساسية: ماذا يفعل الأهل إذا لم يستطيعوا أن يتلقوا من الأطفال أية علامة على الرضا أو الامتعاض أو الحزن؟ هل للصداقة من وجود؟ ألم تكن كل مواجهة ستنتهي بعدم إراقة الدماء لو كان من السهل السيطرة على الغضب والخوف؟.

نستطيع أن نتخيل أننا بعد آلاف السنين من الحضارة اكتسبنا ضبط انفعالاتنا. ولكن الأمر ليس كذلك. فالسيطرة على الانفعالات ما زالت عملية صعبة عند إنسان العصر الحديث لأن هناك سلسلة من العلامات اللاإرادية مرتبطة ببرنامج لكل انفعال. وعندما تنعدم مثل هذه العلامات، فهذا معناه أننا في مجال آخر، هو مجال العقل والقصد.

س: كيف نميز بين الانفعال كتجلٍّ طبيعي، وبين التعبير القصدي عنه، الذي قد يكون كاذباً؟

إكمان: لقد درست ذلك خلال ثلاثين سنة. القدرة على الكذب فيما يخص الأفكار والانفعالات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتطور اللغة المنطوقة عند الإنسان. فاللغة تستدعي التمثلات. على الإنسان لكي يستطيع الكلام أن يكون قادراً على التحكم بهذه التمثلات، ومن نتائج ذلك هو أننا نستطيع أن نقول أي شيء، أي أن نكذب. ولكن أسهل بكثير على المرء أن يكذب بلسانه من أن يكذب ببدنه. اخترعت مع وَلاس فريزن طريقة تتيح لنا أن نؤكد بيقين شبه تام إن كان أحدهم يكذب أم لا بخصوص حالته الانفعالية. ففي

غالب الأحيان ننخدع بالمظاهر لأن ذلك من البساطة بمكان. ولكن هناك في الواقع مؤشرات في الوجه دقيقة جداً تسمح لنا أن نحدد إن كان الانفعال صادقاً أم كاذباً. وتوجد معظم هذه المفاتيح عند الإنسان في جبهته عند مستوى الحاجبين. بقية الوجه لا تفيد في التعبير عن الانفعالات فقط، بل تتعدى ذلك إلى الكلام والطعام والتنفس والتقبيل والبصاق. بالمقابل فإن منطقة الجبهة والحاجبين قليلة الاستغلال جدا من قبل هذه الوظائف، فقد بقيت تحت سيطرة الحالات الانفعالية، لذلك فهي تشي بنا. تستجيب الجبهة لحركات عفوية لأن عضلاتها لا تخدمنا كثيراً عندما نتكلم، كما أنها لا ترتبط بتمثلات ذهنية.

س: بدءا من أعمالكم قام علماء نفس بتطوير مقاربة معرفية للانفعالات مع التركيز خصوصا على حقيقة وجود طرق مختلفة لتقدير نفس الموقف والاستجابة انفعالياً. باختصار، فإنهم يرون أن الانفعالات تستنفر وظائف ذهنية أعلى من الدارات الانعكاسية البسيطة.

إكمان: لا يوجد في الواقع تناقض أساسي بين وجهات نظرهم ووجهة نظري. لقد تركزتْ أبحاثي حول أن الانفعالات قد تكون استجابات سريعة لمواقف حرجة. إن علماء النفس الذين تلمح إليهم سلطوا الضوء على أن هذه الاستجابات قد تؤدي أيضاً إلى تقويم مسبق، وهذا ما يفسر مثلاً أن ردة فعل الناس ليست واحدة أمام الإهانة أو أمام الإعلان عن خبر مفرح.

مما لا شك فيه أننا نحتاج إلى دراسة العمليات المعرفية التي تدخل في تكوين الانفعالات، وإلى شرح الاختلافات الفردية. ولكنني أشك في مقدرتنا على الوصول إلى ذلك إذا اتبعنا الطريقة التي يتبعونها، أي الطلب من الأفراد أن يشرحوا لاحقا ما كانوا يفكرون به لحظة كانوا في حالة الغضب أو حالة الفرح. من البدهي أننا لا نملك أية فكرة عن عملية المحاكمة غير الواعية التي تلعب دوراً لحظة شعورنا بانفعال معين. نستطيع أن نخترع خطاباً لتقديم تفسير

لـذلك، ولكـن ذلـك لا يولـد سـوى نـوعٍ مـن علـم الـنفس العفـوي حـول تفكـير الأفـراد فيمـا يجـري في رؤوسـهم عنـد الانفعـال. لا توجـد حتـى اليـوم أداة جيـدة لدراسـة حصـة المحاكمـة الـتي تـدخل في تـشكيل الانفعـال. ينبغـي أن نكـون قـادرين على القيـام بالمراقبـة حـين الموقـف [في حالـة التلبس] observations en situation، والتـدليل، اسـتناداً إلى التـصرفات أو التعليقـات الفوريـة، علـى أن الأفـراد قـد أحـسوا بانفعـال يتفـق وتقـديرهم للموقـف. أضـف إلى ذلـك أن هـذه الطرق لا تولي اهتماماً البتة بالجانب العصبي للظواهر. وفي تقـديري أننـا سـوف نتعلم من علوم الأعصاب أكثر مما نتعلم من مثل هذه الطرق البسيطة.

س: من جهتهم أشار الإثنولوجيون إلى أي مدى استطاعت مجموعة المشاعر المتظاهرة أن تكون مختلفة تبعا للثقافات. ألا يؤدي ذلك إلى التقليل من أهمية نظرياتكم؟

إيكمان: لقـد درس الأنتروبولوجيـون بـشكل رئيـسي المـشاعر المعبر عنهـا بتـصرف اتفـاقي [اصـطلاحي]. ومـن الـصحيح أن هـذه التـصرفات تختلـف تبعـا للثقافات. الابتسامة من أكثر الأقنعة الاجتماعية انتشارا، لأن كافـة الثقافـات تبدي نفس الميل لكبت الانفعالات السلبية وإظهار الانفعالات الإيجابيـة. بـالطبع لا تطلـب كافـة المجتمعـات ممارسـة نفـس الـضبط [الـتحكم] تمامـا في نفـس الحالات، بل هنـاك بعض الأمثلة النـادرة لمجتمعـات تحبـذ التعـبير عـن الانفعـالات الـسلبية: شـوهد بالفعـل مـا يبـدو غـضبا أو اشمئـزازا في حـين لم يكـن الأمـر كذلك.

لـسوء الحـظ لم يكـن هـذا النـوع مـن الدراسـات شـديدَ الانتظاميـة. مـرة أخـرى، تعوزنـا مقاربـة جيـدة لهـذه الظـواهر الاجتماعيـة. يجـب اللجـوء إلى مشاهدات تفصيلية. مثلا، طقوس الزواج مفيدة جدا في المقارنة، لأنها تجمـع في كل مكان نفس العناصر: الزوج والزوجة والأقارب والأصدقاء والموظف، إلخ. يقبلون في الولايات المتحدة دون اندهاش أن يقوم أهـل العـروس بالبكـاء، ولـيس أهل العريس.. لماذا؟

إنها اصطلاحات مخبوءة، مفيدة جدا في الملاحظة، لكن يبدو أنه لا يوجد ميدان دراسي للقيام بذلك بشكل منتظم: فعلماء النفس يطابقون استبيانات لاحقة، تسمح لهم بالحصول على عينات ضخمة، لكن دونما قيمة تذكر، ولا يقوم الإثنولوجيون بتكرار مشاهداتهم. هذا هو النوع من البحث الذي يجب أن يستند إلى تحريات ميدانية، مع صور فيديو ومشاهدات متعددة.

س: ما الذي باستطاعتكم أن تضيفوه إلى أعمالكم؟

إيكمان: أهتم حاليا بالتنويعات التي نكشف عنها بين الأفراد الطبيعيين. مثلا، يبدي بعض الأفراد استجابات انفعالية أكثر شدة من غيرهم، وبعضهم يبدي استجابات أكثر سرعة من غيرهم، هل هناك صلة بين هذين البعدين، الشدة والسرعة؟ هذا هو نوع المسائل التي أود حلّها، بسبب وجود وسائل للقيام بذلك. وبمجرد ما يصبح ذلك معروفا، يمكننا التساؤل عما هي أسباب هذه التنويعات الفردية، ما هو جانب التعلم وجانب الفروقات الفطرية. ثم نتمكن أيضا من دراسة ما الذي يصنع، ضمن التربية، هذا النوع من التأثير. وهذا يطرح من الأسئلة أكثر مما بقي لي من سنوات أعيشها... أعتقد أن دراسة هذه التنويعات الفردية ستعلمنا كثيرا حول كيفية وسببية أشكال الضبط الوجداني عند البشر، لأننا نملك جميعا تصورا شخصيا حقا عن الانفعال الصحيح. إذا لم تعبر بشكل متوافق معي بذات الانفعال الذي أبديه، سأظن حينئذ أنك لست مثلي، أو أن شيئا ما ليس على مايرام عندك. لدينا ميل للتفكير بأن الآخرين عليهم أن يشعروا بنفس المشاعر مثلنا في اللحظة نفسها، لكن الأمر ليس كذلك، ومن الغريب جدا أن يكون لدينا هذا النوع من الاعتقاد. بماذا يكون مناسبا لنا؟

ملحق 1

سيكولوجيا التعابير

ولد بول إيكمان عام 1934، ويعمل أستاذا للسيكولوجيا في المدرسة الطبية بجامعة كاليفورنيا بسان فرانسيسكو منذ 1968. قامت الأعمال التي كانت وراء شهرته في أواخر الستينيات على دراسة التعبير عن المشاعر في ثقافات مختلفة، وخلصت إلى الصفة الكونية لقاموس المفردات الوجهية البشرية. وبعد ذلك طور إيكمان، بصحبة والاس فريزن، أداةً صارمة لتحليل تعابير الوجه (Facs) كي يستخدمها علماء النفس. وقامت أعماله خلال الثمانينيات على العلامات التي تفضح الكذب عند الأطفال والبالغين. وبالتوازي، دافع إيكمان عن نظرية عصبية ثقافية للمشاعر وطورها، وهي تدرج التعبير عن العواطف ضمن دينامية التطور الطبيعي للإنسان. نشر عدة كتب تعدّى انتشارها حدود الوسط العلمي بشكل واسع: وجه الإنسان (1980). المشاعر في الوجه البشري (1982)، لماذا يكذب الأطفال ويخبرون الأكاذيب (1992).

ملحق2

النظرية الداروينية في الابتسام

إن أعمال إيكمان امتداد حديث للأطروحة التي وضعها داروين عام 1872 في كتابه التعبير عن المشاعر عند الإنسان والحيوان[2]، وفيه أكد عالم الطبيعة على الصفة التلقائية لبعض التعابير البشرية. ومنذ عام 1969 وحتى 1972، أنجز إيكمان وفريزن سلسلة من الاختبارات، بمساعدة الصور، أثبتت أن تعبير الوجه الذي يتوافق مع ستة مشاعر أساس (التذوق، الفرح، الغضب، الخوف، الحزن، البغتة) كان أيضا معروفا عند الأمريكان من الطبقة الوسطى تماما كما عند اليابانيين والتشيليين أو عند سكان بورنيو Bornéo وغينيا الجديدة.

فقد طلبا من هؤلاء الأخيرين، مثلا، تنسيق صورة للوجه تعبر عن عاطفة بسيطة من خلال سيناريو قصير يدل على عاطفة. في معظم الحالات كان خيارهم مشابها للخيار الأوروبي. وبعد ذلك طلبا منهم التظاهر بهذه الانفعالات، ثم عرضا صور تعابيرهم الوجهية على طلاب أمريكيين للتعرف عليها، وهؤلاء لم يجدوا أية صعوبة في تحديد العاطفة المقصودة. استطاعا من ذلك استخلاص أنه بخصوص هذه المشاعر البسيطة على الأقل، تشكل التعابير البشرية قاموسا كونيا.

وبعد ذلك انكبّ إيكمان وفريزن على إثبات أن كل عاطفة تتوافق مع جدولة للحركات العضلية في الوجه: تغضين الجبين، رفع أو خفض الحواجب، تقبض العضلة الحجاجية orbiculaire للعين إلخ. ووضع إيكمان بشكل خاص فكرة تقول إنه مع كل نمط من المشاعر يتوافق برنامج عضلي منغرس بعمق في الجملة العصبية الدماغية البشرية. وتبعا له، ليس لهذه الحيثية من تفسيرات أخرى سوى التطور: التعبير المعياري للمشاعر البسيطة ربما كان قد توضّع في الرصيد البيولوجي البشري في سياق التطور بسبب قيمته كميزة انتقائية.

نيكولا جورنه

---

[2] ظهرت ترجمتان للكتاب: الأولى عن المجلس القومي للترجمة في مصر، والثانية عن المنظمة العربية للترجمة. بيروت. 2010.

الأطفال الوحشيون:
أسئلة حول الطبيعة البشرية

طالما[1] حرض ظهور أطفال وحشيين اهتماما كبيرا عند العامة وعند رجال العلم. وفيما يتجاوز الحكايات الغريبة عن أطفال مهجورين [لقطاء]، فإن السؤال المطروح هو عن شأن الطبيعة والثقافة في نمو الكائن البشري.

في تموز من عام 1799 أمسك صيادون في غابات لاكون في أفيرون طفلا بعمر 12سنة، عاريا وأخرسا ونفورا. أحضروه إلى القرية حيث ألبسوه وعلموه أكل البطاطا (التي كان يأكلها نيئة)، أما بقية الأغذية فكان يشمها ثم يرفضها. وبعد ثمانية أيام هرب، لكن ليس لزمن طويل، إذ عثر عليه منظف ثياب من سان- سرنان جالسا أمام النار. ما من شك بأن البرد هو الذي دفعه للتخلي عن حياته الوحشية.

---

[1] كلودي برت، مجلة العلوم الإنسانية. عدد 75، آب- ابلول 1997.

أحدث اكتشافه أثرا عظيما، طلبته جمعية مراقبي البشر التي أسسها عام 1799 مثقفون وأطباء وعلماء طبيعة وفلاسفة إلخ.. وذلك لفائدة العلم، من أجل "*معرفة فيما إذا كان شرط الإنسان اللقيط، يتعارض تماما مع نمو الذكاء*". وبعد وصوله إلى باريس في 8آب، كلفت الجمعية ثلاثة من أعضائها بالاهتمام به، كان من بينهم الطبيب فيليب بينل الذي كان كتابه بحث في *الأمراض العقلية* *Traité sur les maladies mentales* قد ظهر حديثا وأحدث ضجة كبيرة. أعلن عن التشابهات التي لاحظها بين سلوك الوحشي وسلوك المعتوهين الصغار، واستخلص من ذلك بعد 6 أشهر أنه يجب تصنيف هذا الفتى بين "*الأطفال المصابين بالبلاهة idiotisme وبالتخلف العقلي démence*".

كان بين مستمعيه طبيب شاب، هو جان مارك إيتار، وعلى الرغم من انه تلميذ لبينل ومعجب به، فإنه لم يوافقه الرأي، فأن يكون هذا الطفل "*قد حُرم من أية تربية*" وأن يكون قد عاش "*معزولا تماما عن بني جنسه*"، فهذا يكفي في رأيه لتفسير بلاهته الظاهرة. إذا كانت "*عاداتٌ مناوئة للمجتمع، وشرود عنيد، وحساسية منهكة*" قد تحرّضت لديه "*بشكل عارض*" بسبب الحياة البرية، فإن "*وضعه سيصبح حالة مَرَضية صرفة*"، ومن الممكن الأمل بشفائه عن طريق علاج تهذيبي moral من نمط المعالجات التي كان يطبقها في تلك الحقبة جان إيتين دومينيك إسكيرول وفيليب بينل على المختلين.

وبعد تعيينه طبيبا في معهد الصم والبكم، تولى إيتار شأن الطفل الوحشي، وعهد بالمساعدة إلى السيدة غيران. وكان هو الذي أطلق على الطفل اسم فيكتور. كان "*العلاج التهذيبي*"، ونقول بالأحرى البرنامج التربوي النفسي الذي شرع به، متعلقا كأولوية بنمو الحواس، مستوحيا نظريات إيتين بونو وكونديالك. وكان على التحسن في حاسة اللمس والسمع والرؤية إلخ.. أن يفيد كأداة في نمو اللغة والفكر والوعي الأخلاقي. طبع إيتار في أيلول 1801 تقريرا كان وراء شهرته، ترجم على الفور إلى اللغة الإنكليزية. ثم طبع

تقريرين آخرين فُقِدا، ثم في عام 1806 طبع حصيلة كاملة، تشير إلى نهاية الاختبار، جمع فيها انطلاقته والنتائج التي حصل عليها في مجالات ثلاثة: "*وظائف الحواس*" و"*الوظائف الذهنية*" و"*الملكات الانفعالية*". لقد وضع تقريرا حول درجات التقدم التي أحرزها تلميذه: أصبحت حواسه (ما عدا السمع) أكثر دقة، أصبح يفهم تصورات مجردة مثل الفرق بين الكل والأجزاء، أصبح متعلقا بالذين يهتمون به واكتسب معنى العدالة... غير أن أشكال التقدم هذه كانت "*بطيئة وشاقة*" وتقبّل إيتار إخفاقا ثلاثيا: مازال فيكتور على حاله لا يتكلم، و"*ظل أنانيا من حيث الجوهر*" وحرّكت المراهقة عنده "*نزعات عنف مفرط*"، لكن دون أن تصاحبها عواطف.

وفي عام 1810 ولتقدير أعضاء مجلس الإدارة بأن هذا الشاب لن يتقدم أبعد من ذلك، طلبوا أن يترك معهد الصم والبكم، فاستقر عند مدام غيران في طريق ضمن شارع فويانتين على بعد خطوات من المنزل الذي سيأتي فيكتور هيجو بعمر 9سنوات ليسكنه في العام التالي... وهناك مات عام 1828 منسيا من الجميع[2].

مجادلة فلسفية

تندرج قصة فيكتور ضمن إطار من سيكولوجيا الطفل أكثر اتساعا، وهو إطار البحث حول طبيعة الإنسان. فمقابل وجهة النظر الدينية القائلة إن "الله خلق الإنسان على صورته"، عرض المفكرون الأحرار في القرن18 نظرتهم

[2] T. Gineste, Victor de l'Aveyron. Dernier enfant sauvage. Premier enfant fou, Hachette, 1993.

يحتوي هذا الكتاب على كامل الوثائق المعروفة حول هذه الحالة: تقريري إيتار ومقالات الصحف في تلك الفترة ومذكرات رجال العلم. إلخ.

عن الإنسان ككائن حي من بين كائنات أخرى. لكن ما الذي يميزه عن الحيوانات؟ كيف يكون في "الحالة الطبيعة" عندما لا يخضع لأية بصمة من الحضارة؟ يعتقد البعض، مع جان جاك روسو، أن الإنسان إذا تُرك لغرائزه يكون طيبا، أما الذي يقوم بإفساده فهو المجتمع. ويعتقد آخرون، على غرار الإنكليزي توماس هوبز، أنه يكون خامة فظة. تلكم تأملات نظرية، ومن المفضل دعمها بوثائق. التفت الفلاسفة في البداية صوب الشعوب "الوحشية"، لكن وكما يكتب إيتار نفسه "*ضمن القوم الوحشيين الأكثر تشردا، الإنسان ليس سوى ما أريد له أن يكون، ولكونه تربى بالضرورة من قبل أشباهه، فقد أخذ عنهم العادات والحاجات*". الحالة الأكثر إقناعا هي حالة الأطفال الذين عاشوا منعزلين: إنهم بالفعل "وحشيون" لأنهم لم يخضعوا لتأثير أي مجتمع. لقد جعل منهم عالم الطبيعة السويدي كارل فون ليني نوعا منفصلا هو "*الإنسي الوحشي homo ferus*"، لكنه لم يجد من هذا النوع سوى تسعة أمثلة وُصفت بشكل مختصر. ومن هنا الأهمية التي يطرحها طفل أفيرون: أخيرا سيصبح بالإمكان القيام بالمراقبة العلمية "*لشرط الإنسان اللقيط*" عند فرد معاصر. لا يجب أن نخدع أنفسنا في ذلك، فالجموع التي تتدافع في طريق هذا الوحشي، لم تتحرك بسبب اهتمام عاطفي تجاه طفل لقيط ـ وهؤلاء كثر، ويقدرون بـ 60000 عام 1801، إنما عن طريق اهتمام شغوف بالجدل حول الطبيعة البشرية.

من هم هؤلاء الأطفال الوحشيون؟ أحصى لوسيان مالسون[3] 52 منهم في عام 1964، ووزعهم على 3فئات:

- الأطفال الذين تربّوا عند الحيوانات، وخاصة الذئاب، كذلك الدببة والفهود والخنازير... والحالة الأوضح هي حالة الهنديتين أمالا وكامالا، اللتين

[3] L. Malson, Les Enfants sauvages, 10/18, 1964.

عثـر عليهمـا المـوقر سـنغ Singh révérend عـام 1920 وسـط الـذئاب، وتـولى تربيتهمـا ـ في ميتمـه. وقـد قـام بتـدوين ملاحظاتـه في يومياتـه الـتي طبعهـا الأنتروبولوجي روبرت زنغ[4].

- الأطفــال المنعزلــون solitaires، ويعتــبر فيكتــور النمــوذج الأصــلي prototype، لكن نعرف آخرين مثل بيتر دو هـاملن Peter de Halmelin أو الفتـاة من سونيي Sogny في شامباني.

- الأطفال المحتجزون reclus الذين احتجزهم آباء قساة أو مرضى نفسيا، أكثرهم شـهرة هـو غاسـبار هـاوزر، لكـن الأكثـر أهميـة مـن وجهـة النظـر العلمية هي حالة معاصرة، حالة جني Genie.

ففـي تـشرين الثـاني 1970 حـضرت امـرأة إلى القـسم الاجتمـاعي مـن تمبـل سيتي في كاليفورنيـا تطلـب المـساعدة –كانـت شبـه عميـاء- لكـن مـا شـغَلَ الموظفـة كـان الهيئـة الغريبـة للفتـاة المرافقـة لهـا، فلفتـت نظـر رئيـسها إلى ذلـك. كانت جني بعمر 13سنة، لكنها تبدو بعمر 6 أو 7 سنوات. عاشت منـذ كانـت بعمر 20شهرا حبيسة مقيدة ليل نهار بناء على أمر والدها المريض نفسيا، الـذي كـان يضربها إذا ما نـادت. وكـانت سيئة التغذيـة بشـكل خطـير، مـا مـن أحـد كـان يخاطبها وهـي لم تكـن تسمع الكـلام. هنـاك تـشابه غريـب بـين فيكتـور وجـني. وفي اللحظـة المقـررة لاجتمـاع البـاحثين بغيـة وضـع برنـامج لدراسـة "حالـة جـني" جـرى في سـينما مجـاورة العـرض الأول لفـيلم فرانـسوا تروفـو "*الطفـل الوحشي*" الذي ذهب كل المؤتمرين لمشاهدته!

---

[4] R. Zing, L`Homme en friche. De l`enfant loup a Gaspar Hauser. Complexe, 1980.

يحتوي هذا الكتاب أيضا على النص الكامل لمخطوطة فيورباخ حول غاسبار هاوزر.

من فيكتور الأفيروني إلى جني

على غرار فيكتور، كان لجني سلوك وارتكاسات شاذة بالكامل، ومثله أثارت اهتماما كبيرا عند رجال العلم كما عند الرأي العام: "*ستصبح جني الطفل الأكثر عرضة للاختبار في التاريخ*"[5]، هذا ما كتبه طبيب النفس تييري جينست. وعلى غرار فيكتور، حانت اللحظة المناسبة للمساعدة في حسم جدل علمي هام: الطبيعة البشرية لفيكتور، والطبيعة اللغوية بالنسبة لها. وفي السنة ذاتها لولادتها عام 1957، ظهر كتاب *البنى النحوية* لناحوم تشومسكي[6]، الذي يدافع عن الأطروحة الغريزية للقواعد النحوية –أطروحة هاجمها بشدة أتباع بيروس سكينر كما أتباع جان بياجه- الذين يرون في اللغة تعلما يعتمد على المحيط. وهذا التعليم لا يتم إلا ضمن "فترة حرجة" بين 2- 12سنة كما قدرها عالم النفس العصبي إيريك لِننبرغ Lennenberg عام 1967. غير أن عمر جني 13سنة... انكبت طالبة اللغويات سوزان كورتيس على دراسة لغة جني. أما بقية القصة فهي مشابهة لقصة فيكتور. كان التقرير الأول متفائلا، أما الثاني فكان أقل تفاؤلا، وأخيرا انتزعت والدة جني ابنتها من الباحثين الذين اتهمتهم أمام المحاكم بأنهم أخضعوا ابنتها لفيض من الاختبارات "*ضمن سياق من القسر والقسوة*". وفُقد أثرُها منذ عام 1986، وكل ما نعرفه أنها تعيش في مؤسسة للمتخلفين عقليا[7].

حصل اعتراض تحديدا على فكرة وجود أطفال وحشيين، وخاصة وجود أطفال تربوا وسط الحيوانات. وهكذا حوّلها برجن إيفانز إلى سخرية، وهو

---

[5] T. Gineste, "Genie", Annales de l`Universite populaire du sud-Rouergue, 1994.

[6] Structures syntaxiques. Seuil, 1979 (1er ed. 1957).

[7] R. Rymer, Gennie: histoire d`une enfant victime de son pere et de la science. Laffon, 1993.

يهاجم حالة أمالا وكامالا[8]. وهي ريبة وجدها مالزون قد تجاوزت الحد. من المؤكد أن بعض التفاصيل التي قدمها الموقر سنغ لم تكن مقبولة: مثل العيون التي كانت تشع في الظلام *"بريقا أزرق غريبا"*، و*"الآذان الطويلة المسطحة"* التي كانت تغيّر لونها في حالة الهياج... نسلم مع إيفانز أن الموقر كان مصورا فوتوغرافيا سيئا، وملاحظا علميا عديم القيمة. لكن الأخطاء ذاتها في حكايته، والنقاط المشتركة مع التوصيفات الأخرى لأطفال تحيونوا [نموا مع الحيوان] جعلته ذا مصداقية. هناك حجة أخرى بصدد فيكتور تم تناولها غالبا: لم يتقهقر هؤلاء الأطفال بسبب التخلي عنهم، إنما تم التخلي عنهم بسبب أنهم كانوا إما متخلفين (وتلكم هي أطروحة فرانز جوزيف دوغال وجوهان كاسبار سبرزهايم وبينل ودسكيرول، واستعادها دني وكلود ليفي شتراوس)، أو أنهم كانوا متوحدين [انطوائيين] (وهي فرضية برونو بتلهايم[9] وأوتا فريث[10]).

استبعد إيتار ومالزون وروجه شاتوك[11] أطروحة البلاهة: أبدت كامالا وفيكتور وجني وغاسبار فضولا وعطشا للتعلم. وأحرزوا جميعهم تقريبا تقدما لم يسجل عند المتخلفين الحقيقيين. وفيما يخص التوحد [الانطواء] autisme، تحتفظ فريث بهذا التشخيص لفكتور[12]، وتستبعده عن غاسبار وجني. يقول جينست أن في ذلك مبالغة، فهو يرفض تشخيص الانطواء بعد مائتي سنة، في حين لا نعرف شيئا عن حياة الطفل قبل التقاطه.

(8) B Evans, Histoire naturelle des sottises. Plon, 1961.

(9) B. Bettelheim, La Forteresse vide, Gallimard, 1969.

(10) U. Frith, L`Enigme de l`autisme, Odile Jacob, 1989.

(11) R. Shattuck, The Forbidden Experiment, the story of wild boy of Aveyron, Wshington press. 1980.

(12) داحضة نقطة نقطة حجج هوارد لين، مؤلف كتاب آخر كلاسيكي حول فيكتور The wild boy of Aveyron مطبعة جامعة هارفارد 1976.

الجدل هذه الأيام سيكولوجي بشكل خاص، فمن خلال دراسة هؤلاء الأطفال، نبحث عن تحديد ما هي العواقب التي أدت إليها حرمانات بيئتهم، وإلى أي مدى هي قابلة للعكس[13]. وفيما يخص الحرمانات، فإن المشاهدات تتشابه. هناك شذوذات حركية: ينتقل الأطفال المتحيونون على 4أطراف، أما الآخرون فيمشون بشكل سيء إلى حد ما (آنا، جني، توأما كولوشيفا). وشذوذات في المستقبلات الحسية: نعتقد في البداية أن فيكتور أصم، وآنا صماء وعمياء؛ أن غاسبار وكامالا يريان بشكل جيد خلال الليل؛ وكل "الأطفال المتحيونين"، إضافة إلى فيكتور وجني، كانوا غير حساسين للحر والبرد، وخصوصا غياب كامل أو شبه كامل للغة، أما الذكاء، بحسب ديفيد سكوس، فقد كان على الدوام متأثرا، لكن الذكاء اللفظي أكثر إصابة من الذكاء المكاني.

وهكذا، بسبب حرمانهم من أي تماس بشري، يتراجع هؤلاء الأطفال حتى أنهم يبدون مصابين بالبلاهة، بل ويتصرفون كالحيوانات. لكن هل تؤثر هذه المرونة في الاتجاهين؟ الجواب هو: نعم، ولكن... نعم لأن الأطفال الذين لم يحرزوا تقدما نادرون جدا، في حين هناك حالات استعادة تامة أو تكاد: فتاة سونيي، غاسبار، و6 حالات من أصل 9 درسها سكوس. لكن في معظم الأحيان يحصل تراجع جزئي، تبعا لمخطط ثابت: تقدم سريع، ثم خط مستو، وخاصة في التحصيل اللغوي.

لماذا؟ يحاول سكوس تحديد العوامل غير المواتية والعوامل المواتية. من بين الأولى يذكر سوء التغذية، خصوصا إذا كان مبكرا ومديدا (جني وآنا)، كذلك دون شك –لكن بشكل أقل وضوحا- فداحة هذه الحرمانات. ومن بين العوامل المواتية أن لا يكون العزل تاما: فتاة سونيي والتوأمان اللذان

---

[13] D. Skuse, "Extrem deprivation in early childhood", Journal of psychology and Psychiatry, vol. 25 n4, 1984.

ذكرهما سكوس، وأن "*يتشكل تعلق وثيق بشخص بالغ على وجه الخصوص*" منذ أن يتوقف العزل.

ما الذي يعلمنا إياه الأطفال الوحشيون

هناك مشكلة رئيسية تفرض نفسها: هل إمكانيات التعلم محدودة بعد عمر معين مثلما يعتقد أنصار "الفترة الحساسة"؟ من الممكن، وهذا على الأقل ما توحي به حالة جني. كان التقرير المقدم عن لغتها بعد عام واحد مشجعا: لقد اكتسبت مفاهيم القواعد النحوية، وأصبحت تنشئ جملا تبعا لضوابط، وهذه كلمة رئيسية عند علماء اللغة. نصدق أطروحات لنبيرغ المستغرقة... للأسف! بدلا من أن تنفجر، مثلما هي عند الأطفال الأسوياء، فإن لغة جني لم تتقدم إلا ببطء شديد. مثلا لن تصل أبدا إلى صياغة أسئلة بشكل صحيح. ثم بإخضاعها لاختبارات عصبية، قدم كورتيس اكتشافا: هو أن نصف الكرة المخية الأيسر الذي يتحكم عادة باللغة، كان قليل الاستخدام، كما لو كان نموه أقل من الثاني. ومن هنا الفرضية التي يقدمها علماء اللغة: إذا كان الدماغ هو الذي يبني اللغة، فالعكس صحيح، ففي حال غياب تحريض عن طريق اللغة في الفترة المناسبة، لا ينمّي الدماغ بنيات مناسبة، ويصبح التعليم السوي للغة مستحيلا. يمكن الاستشهاد دعما لهذه الفرضية بتجارب على الحيوانات، إذ تم البرهان[14] على أن القشر الدماغي عند الجرذان التي نشأت ضمن بيئة غنية، كان أثقل وزنا وأكثر سماكة منه عند الأخرى، وتمتلك العصافير التي تخبئ الغذاء من أجل الشتاء والتي لديها حاجة لذاكرة ضخمة

[14] M.R. Rosenzweig et al., "Brain changes in response to experience", Sientific American, 226, n2, 1972.

كي تجده، بنيةً دماغية، هي الحصين[15]، نامية جدا –لكن هذا لا يحدث إذا منعت من تخبئته[16].

هكذا إذن. لكن يحظر إجراء التجارب على الإنسان[17]، وإن التعميم بدءا من ملاحظة الأطفال الوحشيين وحدها، أمر لا يعتدّ به، آخذين بعين الاعتبار التنوعية في الحالات ونقصان المعطيات. نخشى منها واحدة: يبدي الأطفال الوحشيون *لدونة [قابلية للارتداد]* *résilience*[18] مذهلة، وقد تأكد ذلك من خلال دراسة الأطفال الذين تم تبنيهم فيما بعد، وهذا يدفع بعض الباحثين مثل الباحثين كلارك Clarck إلى أن يعترضا[19] على البدهية الشهيرة: "كل شيء يلعب لعبته [يتم] قبل سن 6سنوات".

[15] الحصين hippocampe نواة عصبية لها دور في الذاكرة.مترجم

[16] J.R. Krebs et al., "The ecology of the avian brain: food storing memory and the hippocampus". Ibis, n138, 1996.

[17] تمت محاولة هذه التجارب في فترة لم يكن للحياة الإنسانية قيمة كبيرة: فقد جرت محاولات ثلاثة لعزل أطفال وليدين مع منع التوجه بالكلام إليهم، على أمل تقصي "اللغة الطبيعية للإنسان"...

[18] يرى عالم النفس الأمريكي ويرنر E.Werner في ذلك قدرة بعض الأطفال على النضال ضد شدّة الحالات العائلية الصعبة. ومن المفارقة أنهم يظهرون منفتحين وأليفين ويعيشون بسهولة... فيما يتعلق باللدونة [الارتداد]، انظر:

B.Cyrulnik, un merveilleux Malheur, Odile Jacob, 1999; J,Lacomte, S,Vanistendael, Le bonheur est tojour possible, Bayard, 2000.

[19] A,M et A,D,B, Clarcke, Early experience: Myth and evidence, Open Book, 1976.

كيف ندرس بدايات الثقافة؟

من[1] المعقول أن نتفهّم "ثقافة" الآدميات الأولى عن طريق بديل هو الدراسات التي تقوم على استخدام الشمبانزي للأدوات.

من بين ما هو غير مادي، ومع ذلك راسخ وحاسم، هل هناك ما هو أكثر صعوبة للتوصيف من أوجه صنع ما يشكل لحمة بين الجماعات البشرية؟ ما هو أقدر على البناء، من الأنماط الثقافية التي نعيش ضمنها ومن خلالها؟ إنها "الثقافات"، هكذا يشار إليها. ومهما كانت متمايزة، ومختلفا في تقييمها، فنحن ننسبها هذه الأيام إلى جميع أشباهنا، إلى كل الكائنات البشرية. نحن نفكر ليس بـ"الثقافات" فقط، بل بـ"الثقافة" كقرينة من بين قرائن تمييزية تخص نوعنا: "الثقافة هي خاصية الإنسان"، خاصية الناس الحاليين، إذا أمكن القول. لأنه حتى لو كان البشر والمنتجات البشرية قد تطوروا منذ مئات آلاف أو منذ ملايين السنين، فإن البحث لم ينكبّ كثيرا على بدايات الظاهرة الثقافية، بسبب أن هذا التطور التاريخي دخل في تناقض مع جوهر الإنسانية الثقافي ذاته.

---

[1] نيكولا جورنه، مجلة العلوم الإنسانية. ملحق عدد 35، كانون1 2001/كانون2 20002.

في الحقيقة يشكل أصل الثقافة، كموضوع بحثي، سؤالا قلما تطرقت إليه الإنسانية والعلوم الإنسانية أو البيولوجية. ومصطلح "الثقافة" عند البشر منذ مليوني سنة أو بشر اليوم أو عند أشباه الإنسان[2]، هل يغطي نفس الحقيقة؟ يجب طرح المشكلة منذ البداية واختيار تعريف أو اتخاذ موقف صلب خوفا من إضافة تشويش على تشويش.

ماذا عن الثقافات القديمة؟

تعود الصناعات الحجرية البشرية الأكثر قدما التي نعرفها إلى حوال 2.6 مليون سنة، وينظر إليها بشكل عام على أنها أول الشواهد الثقافية، وأول المؤشرات على بشرية حِرَفية، أيا كانت قصديتها ومقدار التحكم بها. لقد تم إنتاج أدوات الحجارة هذه تبعا لطرائق تشذيب بالنقر المباشر، شبيهة بالتي استخدمها بشر ما قبل التاريخ في عهود أقرب إلينا. تشكل هذه التقنيات اتصالية في عمليات التصنيع –خادعة بمفهوم التسلسل- أدت إلى إسقاط [بالمعنى النفسي] projeter *الإنسي العاقل* بسهولة على أشباه الآدميين[3] القديمين وإلى تخصيص هؤلاء الأخيرين بعدد معين من المساهمات لبشريةٍ "أبدية atemporelle"، تشكل الثقافةُ العنصرَ الرئيسي لهذه الهوية، ولهذا الاستمرار.

---

[2] أشباه الإنسان anthropoïdes قرود كبيرة الحجم، تمشي على أربعة أطراف على براجم اليدين وعلى أخمصي القدمين، من دون ذيل، ولها جمجمة كبيرة: وهي الأورانج أوتان والشامبانزي والجيبون والغوريلا..

[3] أشباه الآدميين hominidés تمثل عائلة الرئيسات التي ينتمي إليها الإنسان والغوريلا والشامبانزي الحالية، من وجهة نظر التطور، ظهرت الرئيسات منذ 7مليون سنة، وانقسمت بعدئذ إلى تحت عائلتين: les paninés التي أتى منها الغوريلا والشمبانزي، والآدميات les hominés التي ينتمي إليها القرد الجنوبي ثم الإنسي. ويطلق اسم أشباه الآدميات hominoïdes على فوق عائلة الرئيسات كبيرة الحجم والقادرة على التعلق على الأشجار، وتشتمل على الجيبون والأورانج أوتان والغوريلا والشمبانزي والإنسان.

لكن ماذا نقول عن هؤلاء أشباه الآدميين الذين يعودون إلى 2.5 أو2مليون سنة والذين لا نعرف مَن منهم بالضبط أنجز الأدوات: *هل هو الإنسي الماهر، أم القردة الجنوبية الأفريقية، أم نظير القرد روبستوس Paranthropus robustus*؟ يبلغ الغموض، ومن النادر كتابة ذلك، درجة أننا نجهل من كان الحرفيون الحقيقيون لهذه الحجارة المصقولة: محددين الحرفيين المفترضين ليس على مستوى النوع espèce بل على مستوى الجنس genre. كما لو أننا اكتشفنا اليوم أدوات في غابة وتساءلنا، ليس عن شمبانزي قزم أو شمبانزي مشترك، بل عن غوريلا (*Gorella.Gorella*) أو عن شمبانزي عام (*قردة من أشباه البشر [من سكان الكهوف] Pan troglodytes*) أو إنسان (*إنسي عاقل*) أيُّها كان صانع هذه الأدوات! إضافة إلى ذلك كانت هذه الآدميات تمتلك قدرات بدنية وعقلية واجتماعية ربما كانت مختلفة جدا عن قدراتنا أو عن قدرات أسلافنا ما قبل التاريخ الأقرب عهدا. كانت هذه الآدميات تصطاد حيوانات أخرى، وتأكل غالبا "الجيف المتُفسّخة"؛ ونظرا لبنيتها التشريحية، كان التواصل اللغوي (بالشكل الذي نعرفه عند البشر الحديثين)، مستحيلا على الأرجح بالنسبة لها. وضمن تصوّر كهذا، ما الذي تدل عليه الظاهرة الثقافية؟ هل هي من نفس طبيعة وأهمية الظاهرة التي نرصدها عند البشر الحاليين أو عند البشر من العصر الحجري القديم الأعلى[4]؟ قد يكون الجواب بالنفي، إنما معرفة كيف ولماذا، ذلكم ما يعطي معنى للأبحاث التي أقوم بها منذ حوالي 15سنة[5].

---

[4] الحجري القديم الأعلى Paléolithique supérieur (من - 35000 حتى- 8000سنة) يقسم إلى عدة عصور ثقافية تبعا للصناعة الحجرية. وفي هذه الحقبة اختفى النياندرتال وأصبح الإنسان الحديث (عاقل العاقل) الممثل الوحيد للنوع البشري.

[5] F. Joulian, Origine de la culture, Origine des techniques. Des hommes et des chimpanzés en perspective, Balland, 2003.

يتناول هذا المقال لأفكار الرئيسية من المقدمة.

تقنيات ونماذج:

تعتبر المسائل المتعلقة بدلالات التقنيات والثقافة عند الآدميات القديمة، من الأسئلة الأكثر صعوبة للطرح، وقد أخفقت معظم المقاربات أحادية التخصص حتى الآن في معالجتها. وفي الحقيقة إن الباليات الأنتروبولوجية[6] وعلم ما قبل التاريخ، وهما الميدانان الرئيسيان اللذان يعملان على معطيات أنتروبولوجية قديمة، اعتبرا حتى سنوات قليلة، أن المعاظم من جهة والصنيعات الحجرية من جهة أخرى، كانت تمتلك ترابطا خاصا ويمكن أن تُفسر بشكل مباشر. الأمر الذي يبدو صحيحا بشكل جزئي، بالاعتماد الكامل طبعا على أغراض المعرفة التي نضعها نصب أعيننا. إذا ما اقتصرت هذه الأغراض، وهو ما نقوم به عادة في ما قبل التاريخ، على الاعتراف بالثقافات وعلى موضعتها في الزمان والمكان، أو على توصيف اقتصاديات أو أطوار نمو تقني، فإن المقاربات التبويبية والتكنولوجية المستخدمة بشكل عام تكون شرعية. ومع ذلك علينا أن لا ننخدع. تستند هذه الطرائق في التحليل إلى نماذج تقوم على تناول مباشر لقراءة وقائع الماضي. هذا حتى ولو لم يكن ممكنا جعلها بيّنة وموضوعية، بسبب تأسيسها على معارف ساذجة، على "الحس العام"، بقول آخر، على الشيء الأقل تقاسما في العالم أجمع. "السكين تفيد في أنها تقطع à couper"، هذا هو التعبير الاعتيادي لمنطق الحس العام الذي قد يبدو شديد التضليل إذا ما طبق على الشظايا الحجرية التي تعود إلى 2مليون سنة، أي على أشكال قليلة الثبات والمعيارية. ومع ذلك يؤكد الإثنولوجي فرانسوا سيجو، "السكين لا تفيد في أنها تقطع بل في عملية التقطيع en coupant". وهو بذلك يبرهن على عجزنا أمام التفسير الصحيح لوظائف الأدوات والأهمية العظمى للعمليات،

---

(6) Paléoanthropologie، حيث البادئة paléo تعني القديم أو البالي، فاقترحنا ترجمتها بـ"الباليات" اعتمادا على مفهوم المصطلح الشفاف. مترجم

بقول آخر، لأوجه الاستخدام[7]. وهنا أيضا لا نهتم إلا بموضوع من المواضيع الأكثر حصرية، هو الوظيفة النفعية لأداة، لكن إذا تساءلنا عن مسائل أكثر اتساعا، مثل قضية الدلالات المتنوعة لبدايات الظاهرة الثقافية، فإن عدم الدقة في التفسيرات الممكنة سيتعاظم باضطراد.

أي موقف نتبنى؟ إما أن نبقى ضمن هذا المنطق الداخلي، [منطق] المعطيات القديمة التي نحاول فك غموضها بدءا من خصائصها البحتة والذي نعرف عنه [المنطق] أنه يجمّد، عن طريق ميله التخصصي الكبير، قسما هاما من البحث الحالي. أو أن نبحث عن تفهّم دلالات الأدوات والسلوك وأشكال الذكاء القديم فيما استطاعت أن تكونه. يلزمنا إذن أمثلةٌ، أنماطُ حية تفيدنا في استشفاف الظواهر المعنية. وحينئذ تُطرح مشاكل منهجية ونظرية مختلفة، مرتبطة بمقارنة الأنواع المختلفة[8].

إن الانفتاح على قطاعات أخرى من المعرفة العلمية، كعلم النفس والإثنولوجيا في هذه الحالة، يدخلنا أحياناً في صراع فكري مع تفسيرات ما قبل التاريخ. فحتى وقت قريب بالفعل، في حين كان ما قبل التاريخ يعرف الإنسان باسم homo faber، إنسان صانع وموهوب، وكان يضع الذكاء التقني لهذا الأخير في أساسِ تمييزه عن عالم الحيوان وأساسِ أنسنته، اكتُشفت الإيتولوجيا [السلوكيات الحيوانية] ووصفت بالتفصيل حيوانات تستخدم الأدوات، أو أظهر أيضا علم نفس الحيوان قدراتها المذهلة في فهم بيئاتها وأبناء جنسها. كان التعارض صارخا، وخلال الثمانينيات، في حين

(7) F. Sigaut,"un couteau ne sert pas a couper mais en coupant". Dans Collection, 25 ans d`études technologiques en préhistoire, Juan-les-Pins (colloque), ADPCA, 1991.

(8) F. Joulian. "L`hominisation et les singes: une parente "contre nature", Diogène, n°180, 1997.

كانت قلة قليلة من الأعمال موجودة حول الموضوع، تمسكتُ بالاستفادة من قسم من المعطيات عن علم الرئيسات primatologie وباستخدامها لغايات عالم آثار وعالم أنتروبولوجيا.

إلى عقبة الأسطورة (هنا، التقصي اللاعقلاني للباحثين العلميين عن "المستحاثات الحية"، إجتي yéti [إنسان الثلج] أو الماستي almasti، أو براهمانو brahmanou أو غيرها من ثنائيات الأرجل العملاقة..) تضاف معظم الأحيان في فرنسا عقبة الأعمال غير المباشرة [غير الميدانية] والتأليف البحثي في المكتب، الجريء بتعميماته لكن قليل الكفاءة في تقدير دقة وتعقيد الحيثيات الثقافية ضمن سياقها الاجتماعي والطبيعي. مع ذلك، وحدها الإيتولوجيا الميدانية التي تتطلب متابعة الحيوانات طويلا ضمن بيئتها الطبيعية، وجعلها تتقبل ذلك من أجل ملاحظتها عن كثب دون إزعاجها، تسمح بوصف السلوكيات الخفية جدا في بعض الأحيان، لكن ذات الدلالة الكبيرة عندما يتعلق الأمر بتنويعات ما بين الجماعات.

جماعات شمبانزي ضمن الطبيعة

إن أعمال جين غودال وتوشيدا نيشيدا عن الشمبانزي في غومب Gombe وفي ماهال Mahale ثم أعمال بيل ماك غرو عن عدة مجموعات في شرق أفريقيا ووسط أفريقيا والسنغال، أو في الوقت الحالي الأعمال التي أقوم بها في مجموعات مختلفة من ساحل العاج أو الأعمال التي ولّفها أندريو وايتن ومساعدوه منذ فترة قريبة في مجلة نيتشر(9)، تقدم أساسا جوهريا يمكن أن تطرح عليه مسائل الثقافة هذه. وقد أوضح هؤلاء الأخيرون عند 7جماعات من

(9)A. Whiten et al. " Chimpanzee cultures", Nature, n 399, 1999.

الشمبانزي وبدءا من أكبر قاعدة معطيات قد أنجزت حول الموضوع، وجودَ 39ضربا سلوكيا و"صنيعيا" (صنيعي، غير "طبيعي") لا يمكن تفسيرها عن طريق العوامل الوراثية أو البيئية. بالتأكيد، لقد درس علماء سلوك الحيوان اليابانيون هذه الضروب عند قردة المكاك منذ الخمسينيات، لكن حزمة المعطيات والتساؤلات لم تظهر إلا بالتدريج. إن تغيُّرَ المقاربة حول جماعة ما (دراسة وحيدة الموضوع)، ثم بين الجماعات (إنما عن طريق باحثين تبعا لطرائق مختلفة)، وحاليا بين زمر مختلفة إنما لنفس الأغراض وبنفس الطرائق، يسمح بالتصدي للتنويعات السلوكية "في حالتها الواقعية [التلبّس]". لأنه، ولنركز على هذه النقطة، بخصوص الثقافة كما بخصوص الإدراك، ما يهمّ ليس الكفاءات الذاتية للحيوان، إنما أشكال الأداء في حينها لمجتمع ما ضمن أطره الاجتماعية والبيئية. الغالبية العظمى من علماء سلوك الحيوان تقوم بوصف الحيوانات المحبوسة (مركزين على مسائل دقيقة وسهلة الضبط ضمن مثل هذه الأطر: تقليد، نقل...). لكن ما أن نؤْثِر معنى مهما كان قليل التطلب وعاما للثقافة –أي حيث التنويعات التقليدية لا تستطيع أن تكون مفصولة العرى عن الدلالات الجماعية التي تحتويها من أجل الفاعلين (قرود أو أنسيين)[10]- فإنها وحدها الوثائق المدونة في حالة التلبّس، أو بشكل آخر عند الحيوانات المتطورة ضمن سياقاتها الاجتماعية والبيئية، يمكن أن تصنع معنى.

النوع الذي استوقفني بشكل خاص كان نوع الشمبانزي المشترك، الأقرب إلى البشر سواء من وجهة كفاءاته أو أشكال أدائه. إنه شديد

[10] من أجل تعريف واضح انظر:

F,Joulian, "Techniques du corps et traditions chimpanzières", Terrain, N34. 2000; M,Goodelier, "quelles cultures pour quels primates, définition faible ou définition forte de la culture?" dans A,Ducros, J, Ducros, F, joulian (dirs), La culture est-elle naturelle? Histoire, épistémologie et applications récentes, Errance, 1998.

الاستخدام للأدوات، وبفضل قدرته العقلية والسلوكية، يقدم الشمبانزي نموذجا قيّما لتفهم المعطيات القديمة. ليس نموذجا للتأويل أو للتفسير، إنما للفهم. في الحقيقة، وهذا منذ البداية، ظهر أن الشمبانزي كان هو أيضا مختلفا نسبيا عن البشر الأقدمين ولا يجب أن يحل ببساطة محل النماذج الساذجة naïfs أو الإثنوغرافية المستخدمة بشكل عام. يقدم لنا الشمبانزي في الواقع إمكانية تطوير عدة أنماط من التفكير والمشاريع العلمية. الأول يقوم على السلوكيات الخاصة مثل استخدام بعض الأدوات الموجودة عند الآدميات القديمة وعند بعض الزمر الحالية من القردة أشباه البشر هذه (حجارة من أجل تكسير الجوز وعصي لاصطياد النمل الأبيض[11] [الترميت]). في مثل هذه الحالة، يمكن أن توصف الانطلاقة هذه بالسلوكية- الأركيولوجية étho-archéologique، من باب أن المعلومة المتجمعة عن زمرة الشمبانزي الحالية محددة بإشكالية أركيولوجية. إنها تقارن وتسحب إذن معارف من وثائق حية وغنية إلى أخرى قديمة وذات ثغرات. الثاني، وهو أكثر عمومية ومن الصعب رفضه، يقوم على مواجهة وثائق لمعارف أكثر اتساعا ومشابهة لغايات فهم نفس الظواهر المعنية عند الشمبانزي وعند الآدميات القديمة.

على ماذا تقوم التقاليد التقنية عند الشمبانزي؟ إلى ماذا يمكنها أن تشير ضمن سياق أركيولوجي أو أنتروبولوجي؟ تسمح هذه المنظورات الأكثر تعميما بالخروج، تماما، من الإطار الوظيفي وأحادي الرؤية لما قبل التاريخ القديم. باختصار، من الممكن توصيف هذا المنطلق في اتجاهيه: الأول إشكالية أنتروبولوجية مطبقة على القرود، الآخر نمط سلوكي (قردي) مطبق على البشر وماقبل البشر.

---

[11]F,Joulian, "Origine de l`home" Termites et Chimpanzés" La Recherche, n 347, 2001.

الحيوانية مقابل الإنسانية؟

يضاف إلى هذين المنظورين العلميين منظور ثالث، يتلاقى مع عدد معين من التضمينات الكاشفة التي من المناسب تطويرها منذ أن نطبق نموذجا حيوانيا على سلوكيات بشرية. يسوِّغ النموذج الحيواني في البحث الطبي، على أسس بيولوجية. لكن ضمن التصور المقدم هنا، يكون النموذج مفتوحا وكليا، وهو بيولوجي واجتماعي وثقافي وإدراكي في آن واحد، ويسمح إذن بإسقاط عدد كبير من الأفكار المسبقة بخصوص التمييز الشديد إنسان/حيوان، المؤثر دوما في العلوم الإنسانية. تتأسس هذه التمييزات على فكر غربي ثنائي يرى الإنسانية تعبر عن نفسها بالانفصال، بالتعارض مع الحيوان ضمن تمثلات مختلفة، سواء أكانت عالِمة أو شعبية. حتى يمكن القول إن الأنتروبولوجيا الثقافية اتخذت في قسم هام موقعا طوال القرن20 ضمن هذا التعارض مع الحيوان ومع الطبيعة. هذه القسمة الكبرى المرفوضة هذه الأيام قد خدمت مع ذلك ومازال كأساس لتساؤلاتنا عما هي الحياة أو الحيوان أو الإنسان أو الطبيعة أو الثقافة. لقد شيّد هذا الفكر التبايني [التمييزي] بإسهاب ما قبل التاريخ وسمح باكتشافات وبتفسيرات خصبة. لكن منذ حوالي ثلاثين سنة أصبح يشير إلى خطوة تراوح مكانها ويجد نفسه عاجزا عن فهم مشاهدات علم سلوك الحيوان أو المعطيات الدقيقة لما قبل التاريخ.

إذا كانت الثنائيةُ وفكرةُ أنطولوجيةٌ ما لم تتوافقا مع المعطيات السلوكية حيث من المناسب أن نجد بدائل، فهذا لأنهما تتأسسان على عدد من التصورات الفلسفية مأخوذة مسبقا عن الإنسانية. نحاول، على العكس، أن نفهم الظاهرة الثقافية ضمن منظور مرتبط بالسياق، تطوري وليس من وجهة نظر أنطولوجية اعتيادية. إن الأنطولوجيا الساذجة naïve للعلوم الطبيعية (بما فيها ما قبل التاريخ) غير متكيفة هذه الأيام. من المهم في نظري أن تصبح المواقف متطرفة إلى حد ما، وأن تعاد قراءة كم هي الوقائع الثقافية

والاجتماعية متبدلة، تاريخية، غير ثابتة وبيولوجية، وأن نقول إلى أي حد يستند التواطؤ الغريب المشاهد حاليا بين العلوم الإدراكية والعلوم البيولوجية إلى أشكال من النزعة الاختزالية التي تستفيد من غياب نظرية ما هو اجتماعي وتطوره. فعلم ما قبل التاريخ والأنتروبولوجيا اللذان كان عليهما أن يكونا أول المؤهلين للإجابة على مسألة التطور والتعقيد الاجتماعي والثقافي، هما اليوم منكسان. إن البيولوجيين أو السيكولوجيين هم من يبادر بالكلام ويحاول تقديم التوليفات الكبرى[12]. وهذا كما أرى علامة العجز في إدارة الميادين التخصصية والأبحاث والموضوعات الاعتراضية والظواهر المعقدة.

والتعامل مع هذا يتم على خطين منفصلين: خط إبستمولوجيا نقدية تجعلنا نعيد تعريف أشكال النقل الممكنة ما بين العلوم؛ وخط يفضّل، كما قلنا، الأعمال [ذات النزعة] الطبيعية والأمبيريقية حول الموضوع، يكمّل كلا الخطين بعضهما البعض في الوقت ذاته بعمل حول الطُرُز العلمية للعلوم المعنية.

عن التاريخ كنمط للمقاومة

إن المعطيات السلوكية الحيوانية والأركيولوجية التي جمعتُها منذ عام 1988 من غابات أفريقيا الشرقية ينظر إليها من خلال الزوايا الأكثر تنوعية لكنها تستند مع ذلك أيضا إلى موقف واضح وصلب، أقصد من الناحية الظواهراتية phénoménologique، موقف يأخذ بالحسبان دراسة الصيرورات والأنشطة بمقدار ما يأخذ دراسة المنتجات المادية لتاريخ المجتمعات. إن مجتمعا ما، سواء أكان بشريا أو حيوانيا، هو محصلة ديناميايته الداخلية بمقدار ما هو محصلة مجمل العلاقات والتأثيرات ذات المفعول الراجع التي يحددها مع

[12] J. Diamond, Le Troisième Chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir humain. Gallimard, 2000.

المحيط الذي يتطور ضمنه. إن مقاومة النزعات الاختزالية (الوراثية أو الإدراكية أو الثقافية) تعني عدم الحكم المسبق على أشكال التفسيرات الممكنة والمحافظة قدر الإمكان على غنى الظواهر المشاهدة وعلى تعقيدها.

وفي النهاية، إذا ما ركزت عملي منذ سنوات على الثقافة، فهذا يعني أنه عدا عن الأهمية الداخلية لهذا السؤال، تكون هيمنة السيناريوهات البيولوجية والأسطورية للتطور البشري شبه عامة. من المهم إذن إعادة إعطاء الحيثيات الاجتماعية والثقافية المكان الذي لها، نقول بشكل آخر ليس بصفتها أشياء ثانوية للحتميات البيولوجية أو البيئية، أو ظواهر ثانوية، إنما بصفتها ديناميات من أجلها طورت العلوم الإنسانية كمية من النماذج والنظريات التي تدير مرتبات عليا من التعقيد. ومع ذلك، إن انتباها خاص لطبيعة المعطيات (أدوات من ما قبل التاريخ أو فردية، تنويعات سلوكية، تمثلات رمزية...) ضرورية بشكل إلزامي تجنبا لأي خلط، وكل تعميم تعسفي. إن القيام بإزالة الغموض عن هذه المعطيات، وتقييم طبيعتها وأخيرا القيام بالموازنة، يبدو من الصعب تجنبه منذ أن تقارن الحيثيات السلوكية [الحيوانية] وما قبل التاريخية والأنتروبولوجية. من المناسب أيضا أن لا تلتبس علينا الموضوعات التي نحللها، وصُعُد التحليل أو التعميمات المطروحة. نحن لا نعمل بالطبع على "الثقافة" بشكل مباشر بل على سمات (مادية، اجتماعية، رسومية..) أو على خصائص ثقافية (الاندراج في نظام، قابلية للنقل، معيارية...).

الثقافة في التحليل الأول تشييد لعلم، إنها تُستنبط وتُفهم وتُفسَّر بدءا من سلوكيات وأشياء تقبل القياس. أما الصنيعات والتقنيات من جهة طبيعتها المستديمة، فإنها تمثل في الحقيقة المدخل المفضل الذي يتم من خلاله استجواب الدلالات الوظيفية والتطورية للثقافة. إنها تؤدي إلى انحرافات هامة مرتبطة بطبيعة المعطيات ذاتها، بماديتها، إنما تسمح أيضا بطرح أسئلة أكثر تعقيدا حول الدلالات الداخلية (الفردية على وجه الخصوص) للتقاليد، وهذا، ضمن

بيئات اجتماعية متباينة بشدة عن بيئات المجتمعات البشرية (بيئات مجتمعات الرئيسات اللارمزية واللالغوية)[13].

[13] F,Joulian, Comment le Chimpanzé a dérobé la culture? Balland..

هذا الكتاب [قيد الظهور] محصلة دائرة مستديرة، انعقدت في حزيران 2001، جمعت اختصاصيين ميدانيين في الإيتولوجيا وعلم النفس وماقبل التاريخ وعلم الاجتماع، نُظمت بمبادرة العمل المتفق على أنه "إدراكي cognitique" لوزارة البحث، من قبل مؤسسات هيجو Hugot ودلوارت Delwart و EHSS حول تيمة "الثقافة والدلالات عند أشباه البشر، والناس فيما قبل التاريخ، والبشر الحاليين".

الفصل الثاني

البحث عن الثوابت

- من الدماغ إلى الثقافة: ما هي أنتروبولوجيا الإدراك؟
- آلهة وأرواح وأشباح
- سفاح القربى: تحريم كوني
- أرنولد فان جِنب (1873ـ1957): طقوس التحول
- جيمس جورج فريزر 1854ـ1941: الغصن الذهبي وأساطير الملك المقدس
- هل للأساطير معنى؟: تحليل بنيوي للأساطير تبعا لكلود ليفي شتراوس

من الدماغ إلى الثقافة:
ما هي أنتروبولوجيا الإدراك؟

تظهر[1] الأنتروبولوجيا غالبا بمثابة علم الاختلاف الثقافي، ومن هنا فقد بقيت فترة طويلة بعيدة بالكامل عن علم النفس. لكن التقدم الحديث في العلوم الإدراكية لم يكن بعيدا عن التقدم الذي أحرزه الأنتروبولوجيون الذين يرون أن الثقافات البشرية، فيما يتجاوز تنوعها، تعتمد كلها على مجموعة عمليات عقلية واحدة.

يعتبر معظم الأنتروبولوجيين أن موضوع دراستهم الرئيسي هو الثقافة، حتى أن الأنتروبولوجيا لقّبت في الولايات المتحدة ولفترة طويلة بـ "الثقافية"، ومع ذلك ما يزال ينقصهم بشكل فاضح تعريف جامع مانع للثقافة. فهم يكتفون بشكل عام بالقول الغامض من نمط: *"الثقافة هي المعرفة التي يستخدمها الفرد من أجل التفاهم مع أفراد زمرته"*. لكن هذا القول المتفق عليه يجمع بين مفهومين من الصعب التوفيق بينهما: الفرد والجماعة. وتبعا لموروثهم الذهني فقد منح الأنتروبولوجيون أفضلية لهذا المفهوم أو لذاك.

---

[1] موريس بلوش مجلة العلوم الإنسانية. ملحق عدد 23، كانون الأول 1998 - كانون الثاني 1999.

البعض، مثل كليفورد جيرتز، يعتبر أن الثقافة قبل كل شيء أمر جماعي، وهم يشيرون، عن حق، إلى أن الناس لا يبنون مفردين رؤيتهم عن العالم، إنما يمتلكون أفكارا تأتيهم من الآخرين دون أن يعوا ذلك بالضرورة. لا يمكن إذن دراسة الثقافة بتفحّص كل جزء من محتوى أدمغة الأفراد على حدة. ولا يعني هذا أن الثقافات تشكل مجموعات من الأفكار مستتبة ومحددة بشكل عام. وعلى العكس، لم يتوقف الأنتروبولوجيون عن التأكيد على حيثية أن الناس في الغالب يراوحون بين الأفكار المهيمنة في مجتمع ما وبين الحاجة إلى إنشاء رؤية شخصية ومتماسكة عن العالم. يرى أنصار "النزعة الثقافية culturalistes" (كما يطلق عليهم) أن الثقافات منظوماتٌ للرموز يستخدمها الناس من أجل التواصل فيما بينهم. كل منظومة من هذه المنظومات هي نتاج تاريخ جماعي خصوصي، خاضع أو غير خاضع - تبعا للحالة- لبعض الضغوط الاقتصادية أو المحيطية. يعتبر أنصار هذا التصور أن دراسة علم النفس الفردي غير مفيدة لمشروعهم، وهم يرون أن الفرد نتاجٌ، وليس مصدرا، للغة وللثقافة اللتين يتعامل معهما. وهكذا، تُنسب إلى إدوارد سابير وبنيامين لي وورف، وهما أنتروبولوجيان ولغويان أمريكيان، فكرةٌ (ربما لم يقوما بصياغتها أبدا) تقول إن اللغات المختلفة تحرّض عند المتكلمين رؤى عن العالم عميقة الاختلاف. وتكون اللغة إذن أرضية الثقافة من حيث أنها تتحكم بمحتوى المفاهيم الرئيسية كالزمن ومقولات الطبيعة إلخ..

إن تصورات القائلين بالثقافة مرتبطة بشكل مضمر مع فكرة أن الكائنات الإنسانية تختلف جذريا عن بقية الحيوانات. وتبعا لهم، يقوم هذا الاختلاف على حيثية أنه عند غير البشر تنتقل المعلومة بشكل أساسي عن طريق المورِّثات، في حين أنها عند البشر تجول بواسطة اللغة وبقية حوامل الاتصال. وهكذا، إذا كان محتوى الدماغ عند سنجاب يدين بكل شيء للوراثة البيولوجية، فإن محتوى دماغ الإنسان يتبدل بحسب ما يتعلمه من الناس

الآخرين. هذا الاختلاف الجوهري يحرّض فكرة أن الثقافة عند البشر ظاهرة متحررة من كل ضغط طبيعي وكوني. ومن هنا الاهتمام الواضح عند القائلين بالثقافة بدراسة الاختلافات بين الثقافات.

تتغذى المدرسة الثقافية كذلك من رفض نوعين آخرين من النظريات المتواترة في ميدان الأنتروبولوجيا، الأولى نظرية تتعارض في الظاهر مع النزعة الثقافية، بمعنى أنها تؤكد على استقلال الذهن وإرادة الأفراد بخصوص تأثيرات التاريخ. تدافع عن هذا الطرح المدرسة التعاقدية[2] transactionnaliste التي ينتمي إليها النرويجي فريديرك بارث، فهي تنطلق من مبدأ يقول إن الكائنات البشرية كافة تتشابه في العمق، وأنها مدفوعة بنفس الرغبة في الحصول على الحد الأعلى من الإشباع، وبالنتيجة فإن الثقافة الخاصة، المنتقلة اجتماعيا، والتي تسبح فيها هذه الكائنات، ليس لها سوى وقع ثانوي على طريقتهم في الكينونة وفي التفكير. يخفي هذا الوضع في الغالب نزعة تحررية مضمرة، كما هو الحال عند برونيسلاو مالينوفسكي، الذي يهمه التشديد على حرية الاختيار عند الأفراد وفي أنهم ليسوا أبدا مجرد أوتوماتات [إنسالات]، سجناء في عبء رمزي راكمته الأجيال السابقة.

رغم ذلك، طالما اصطدم هذا التصور، شديد الفردية، بمعارضة كان قد قام بها إميل دوركايم عام 1895 في كتاب *قواعد المنهج الاجتماعي*[3]. من الصحيح أنه في كل مكان في العالم يجتهد الأفراد للحصول على ما يرغبون به، إلا أنه، كما يقول دعاة النزعة الثقافية، تنشأ رغباتهم من خلال ثقافتهم، الأمر الذي يعيدنا إلى النظرية السابقة. الفرد عند القائلين بالتعاقدية يبدو في

---

[2] ترجمتها "موسوعة علوم الإنسان" كما يلي: نظرية إبرام الصفقات السياسية. المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 61. 1998. وبحسبها "تتكون المجتمعات السياسية الأولية من أتباع يرتبطون بالقادة من خلال روابط تعاقدية ثنائية".مترجم

[3] *Les Règles de la méthode sociologique. 11^e^* éd. Puf, 2002. (ed. Original Alcan, 1895).

النهاية شبيها جدا بالفرد عند القائلين بالثقافة: إنه الوعاء المتلقي للرموز المتفق عليها.

الشكل الثالث للرؤية، المختلف عما سبق، هو رؤية السوسيوبيولوجيين التي بدأت مع الأعمال الأولى لإدوارد ويلسون، وقد مارست تأثيرا هاما على بعض الأنتروبولوجيين. تقلل هذه النظرية من تأثيرات الاتصال بين البشر. ويضفي أنصار السوسيوبيولوجيا أهمية كبيرة على ما بين الثقافات من تشابه، ويرون فيها التأثير المباشر للدفقات المبرمجة وراثيا، التي تمّ انتقاء ميزاتها من وجهة نظر التطور، فهم يفسرون التابوات [المحظورات] الغذائية مثلا من خلال تجنب الأغذية ذات الخطورة الكامنة، ويفسرون التزامات القرابة كوسائل من أجل مضاعفة الحظوظ للحصول على نسل كثير. هذه الطريقة في الرؤية تعتبر الدماغ البشري قطعة مهملة، موضوعة خارج الدارة بسبب وجود طريق رابط مباشر قائم بين المورثات والتصرفات الثقافية. يقوم النقدُ الرئيسي والأريب الذي يوجهه الثقافيون إليها على التذكير أنه فيما يتعلق بالقرابة، توجد تباينات بين الثقافات، وأنه من المستحيل الخلط بين المراعاة الواعية للقواعد الاجتماعية وبين حيثية أنك تعطس عندما تحك أنفك.

هذه التفنيدات المطروحة بسهولة سمحت للنزعة الثقافية أن تحتل موقعا مهيمنا في الأنتروبولوجيا المعاصرة. ومع ذلك، يبدو المكان الضئيل المتروك للفرد قليلَ الاحتمال بحيث كان هناك على الداوم أحدٌ يحاول وضع نظرية تحافظ على مفهوم الثقافة، وتأخذ أيضا بالحسبان الدماغ البشري الذي ينتجها. كلود ليفي شتراوس واحد من هؤلاء، ومعه من خارج الأنتروبولوجيا ذاتها بيير بورديو ومن قبله جان بياجه. ومع ذلك يظل دورُ النشاط العقلي البشري عند هؤلاء المؤلفين غامضاً وغيرَ دقيق بالشكل الكافي، لأنهم دون شك أنشأوا نظرياتهم قبل أن تدلي التطورات الحديثة في دراسة الدماغ البشري بدلوها. ومع ذلك يجب اعتبارهم روادا فيما يخص المقاربة الإدراكية في الأنتروبولوجيا حتى ولو لم يقصّر أنصارهم الحاليون في نقدهم.

وبدءاً من عقد الثمانينيات ظهر ضمن هذا السياق تيارٌ أنتروبولوجي جديد هو التيار "الإدراكي cognitif". لقد انتعش في الولايات المتحدة عن طريق باحثين مثل جين ليف وروي داندريد وجورج لاكون ونعومي كين وكلوديا شتراوس ولورانس هرشفيلد وغيرهم. وفي فرنسا يتمثل هذا التيار بدان سبيربي وباسكال بوايي. تستند هذه المقاربة إلى التقدم الهام الذي أُحرز خلال العقود الأخيرة في فهم عمل الدماغ البشري، وتقوم على فكرة أن آلة التفكير عندنا تتصرف كحاسوب فائق القدرة وخصب الخيال، قادرة على معالجة كمية غير محدودة من المعلومات، لكن دوما ضمن حدود طبيعتها البحتة. وهكذا، حتى لو كان علينا الاعتراف، مع أصحاب النزعة الثقافية، بأن انتقال الثقافة أكثر أهمية من الوراثة، فإنه يجب علينا أن نأخذ بالحسبان حيثية أن هذه المعلومة معالجة من قبل دماغ بشري، هو نفسه محصلة تطور بيولوجي مديد. وبصفتها نتاج حيوان بشري، لم تعد الثقافة السرَّ البعيد عن الجسد كما كانت في كتابات الثقافيين. ومع ذلك، ليس هذا "الإضفاء البيولوجي" الجديد عودة إلى النظريات الاختزالية للسوسيوبيولوجيين، لأنه يضع الملكات العقلية البشرية في مركز اهتماماته.

الثقافة والتعلّم

فيما يتعلق بالتعلّم، تنطلق علوم الإدراك الحديثة من ملاحظة أن العقل البشري ليس قادرا على اكتساب كمية ضخمة من المعلومات التي يتوصل إلى تدبّرها إذا لم يكن قد استعد لذلك مسبقا عن طريق الطبيعة. لقد قدم هذه الملاحظة للمرة الأولى نعوم تشومسكي. يرى تشومسكي أن الأطفال لن يتوصلوا إلى تعلم النطق بلغة بشرية إذا لم تكن قد "تمت برمجتهم مسبقا" من أجل ذلك. ينطوي ذلك من بين ما ينطوي عليه، على أن كل اللغات البشرية هي

في الأساس من النمط نفسه، رغم وجود اختلافات صريحة كما هي مثلا بين بنية اللغتين الإنكليزية والصينية.

لقد طبّق أنتروبولوجيو الإدراك المحاجّة ذاتها على مجموع ما يسمى "الثقافة". فقد نظروا باهتمام إلى اكتساب الأطفال السريع لأسس الإدراك، مثل السببية والزمن والطبيعة الفيزيقية للمواد وخصوصية الكائنات الحية والعلاقات الاجتماعية. لقد تعزز هذا الحدس بسبب الأعمال التجريبية الحديثة في علم النفس الإدراكي، التي بينت أن أطفالا بعمر عدة أشهر يمكنهم الوصول إلى بعض هذه المفاهيم حتى قبل أن يكونوا قد تعلموها من محيطهم.

نتائج هذه الملاحظات هامة جدا، فهي تُشكك بعدد من البدهيات - المتداولة حاليا في هذا الميدان- حول التباين في الثقافات. خذ مثلا الفكرة المقبولة بشكل شائع والقائلة إن الشعوب تختلف جوهريا في طريقة تصورها للزمن وللتناسل وللطبيعة وللخارق، هي فكرة تستحق أن يعاد النظر بها جذريا. وفي كل مرة تم ذلك، بدت البدهيات المتداولة هشة بشكل ملحوظ. فالفروقُ بين الثقافات موجودة دون شك، لكنها ليست أكثر من تنويعات صادرة عن عملية التعلّم نفسها التي هي كونية.

كذلك تمّ، عن طريق ملاحظات أكثر تفصيلا وقائمةٍ على معرفتنا حول النمو الإدراكي، فحصُ حالة المعتقدات المسماة "ضدحدسية [مخالفة للحدس] contre intuitives"، كالاعتقاد مثلا بإمكانية رفع جسم بقوة الإرادة عند رهبان التيبت، أو بوجود الأشباح، فهي كائنات تعارض الفيزياء العادية من خلال خصائصها المخالفة للبداهة [للحدس]: فهذه ذات ثقل لكنها ترتفع لوحدها، وتلك ميتة لكنها تملك حركة خاصة بها، إلخ. وعلى العكس من نظرة منتشرة، ليست هذه المعتقدات فقط أشكالا مختلفة لرؤية العالم، لكنها بشكل أكثر دقة، انتهاكات انتظامية للحس المشترك، وتبقى مفارَقات حتى بالنسبة للذين يدعمونها. كذلك إن الاعتقاد بالحياة الأبدية،

الموجود في العديد من الأديان، ليس بالنسبة للناس عنصرا عاديا لتصورهم للحياة، حتى عند المؤمنين، إنه يظل دوما فكرة "شبه افتراضية semi-propositionnelle"، أي قادرة على تحريض عدة تأويلات. وفي سبيل تفسير هذا النمط من الأفكار، أطلق سبيربي فرضية أن الدماغ البشري مبرمج كي يقبل بشكل أفضل تمثّلات معينة أكثر من غيرها، فهو يرى أن محتوى الثقافة البشرية ينجم عن توليف بين عوامل داخلية وخارجية، وهكذا فإن انتشار بعض الأساطير يعزى بشكل أساسي إلى السهولة التي بحسبها يتم تمثلها من قبل الدماغ المبرمَج، في حين أن انتشار تمثّلات محرك انفجاري، يعزى بشكل أساسي إلى النجاح التقني للاختراع.

اللغة ليست الثقافة

إن إعادة تفحص مفهوم الثقافة تعتمد أيضا على ما تحرزه معرفتنا عن أنماط تخزين وتنظيم التمثّلات في الدماغ من تقدم. يميل الأنتروبولوجيون الثقافيون إلى إدغام الثقافة باللغة، وهكذا فإن باحثين شهيرين، مثل إدوارد إيفانز بريتشارد، يظنون أن تحديدا جيدا للكلمات في لغة ما، يكفي للسماح بالعبور إلى التصورات البحتة لمحدّثيهم. لكن من الواضح اليوم أن التصورات والكلمات هي حقائق مختلفة، إذ يمكننا استخدام مفاهيم قادرة على تنظيم سلوكنا من دون أن نمتلك كلمات تتوافق معها: يشاهد ذلك عند الطفل في الطور قبل اللغوي. إضافة إلى ذلك لا يبدو أن التصورات تمتلك حدودا صريحة صراحة كلمات المعجم. تتحدد التصورات غالبا عن طريق أنماط نموذجية، يمكن لموضوعاتها المعنية أن تكون قريبة إلى هذا الحد أو ذاك. وهكذا فقد بيّنت عالمةُ النفس إليانور روش أن تصور عصفور يتمثل تلقائيا عند الأمريكيين بأنواع مألوفة، نمطُها البدئي هو أبوالحناء rouge-gorge. لكن باحثين آخرين أظهروا بالتجارب أن بعض التصورات تتفكك بشكل أفضل إلى سلسلة من

النظريات الصغيرة المضمَرة مستقلة عن بعضها البعض إلى حد ما. وهكذا فإن تصور حيوان يوحي بمجموعة افتراضات قد لا يكون بالإمكان التحقق منها عند كافة الحيوانات: إنها كائنات مزودة بكبد وتولد بعد اتصال جنسي، إلخ. هذا النمط من النتائج الحاصلة في علم النفس التجريبي هام، فهو يسمح بفهم أنه إذا أراد الأنتروبولوجيون دراسة محتوى الثقافات البشرية، عليهم أن يبدأوا بفهم كيف تتبني المعرفة، فهذه ليست منظمة بالشكل الذي يريده الحس العام، الذي استُعمل خلال فترة طويلة كأساس للنماذج عند الأنتروبولوجيين.

نقطة رئيسية ثانية وهي: يجب على الأنتروبولوجيين أن يأخذوا بالحسبان حيثية أن معرفتنا بالعالم لا يمكن اعتبارها سلسلة من المعلومات المتراصفة واحدتها مع البقية. ولكي نتكيف مع محيطنا، علينا الوصول إلى معارفنا عن العالم بسرعة هائلة، وهذه العملية المعقدة تتم دون أن نفكر بذلك، مثلا: إن الدخول إلى مخزن يستوجب أن ننتقي في آن واحد عددا كبيرا من المعلومات، كل ذلك دون أن ندع أنفسنا نسهوَ عنها بالمثيرات اللانهائية غير المرتبطة بالموضوع، كالإحساس مثلا بالأرض تحت أقدامنا، ولبلوغ ذلك علينا أن نستدعي في الذاكرة عددا كبيرا من العناصر حول نمط المخزن المقصود، كل ذلك ونحن نضبط تصرفنا تبعا للحالة. تتم كافة هذه العمليات العقلية بطرفة عين. طوّر الباحثون في علوم الإدراك عدة نماذج لفهم هذه المعجزة الصغيرة. إن المعلومة المشتركة التي يمكن استخلاصها من هذه النماذج هي التالية: يجب بشكل إلزامي على تنظيم المعلومات التي تشكل الثقافة، أن يكون متوافقا مع متطلبات هذه العملية، وبالتالي، إن الاحتمال قليل في أن تختزن هذه المعلومة تحت شكل طروحات بلغة طبيعية. كذلك يجب علينا قبول أن الأوصاف [البيانات] المنطلقة من الخطاب المحلي الذي ينتجه الأنتروبولوجيون، بعيدة جدا، من خلال طبيعتها، عن الظواهر التي تزعم أنها تصفها.

والفارق القائم بين تنظيم الذاكرة واللغة، يضع الأنتروبولوجيين أمام تحدٍّ أشد ضخامة. أية مصداقية نضفيها على خطاب المخبرين [ناقلي المعلومة] إذا لم يعد من الممكن اعتبار الكلمات انعكاسا دقيقا لتمثّلها للعالم؟ نعرف جميعا الصعوبة التي نجدها في سبيل إيجاد الكلمات المضبوطة من أجل وصف بعض الروائح المعقدة. الفارق نفسه موجود بين الانفعالات التي نحس بها والمفردات التي نستخدمها للكلام عنها. ليس من الممكن إذن دراسة الانفعالات الخاصة بثقافة ما من خلال الاستناد إلى الكلمات التي يستخدمها الناس في الحديث عنها، وهذا خطأ يقترفه الباحثون بشكل متواتر. وبشكل عام يبدو أن الثقافة التي يعيش ضمنها الناس مختلفةٌ جدا عن الشكل الذي يتحدثون به عنها إلى الأنتروبولوجيين. وبناء على ذلك يتوجب على هؤلاء الأنتروبولوجيين من الآن فصاعدا الحذر من الحكايات التي يصوغونها عن "كونيات [كوسمولوجيا]" الناس، أو عن "رؤيتهم للعالم"، سواء أكان ذلك بتشييدها بدءا من علامات غريبة، ومسجلة مثلما تأتي، أو بواسطة محادثات أكثر تركيبا.

قد تبدو مثل هذه الخلاصة سلبية، لكن علينا أن لا ننسى أن الوعي بما نجهله ولماذا نجهله يشكل تقدما بذاته. إضافة إلى ذلك، ربما كان الوعي بوجود هذا الفارق بين تنظيم المعارف وما قد قيل عنها، مصدرَ مقاربات جديدة قادرة على إصلاح أخطاء الماضي.

ربما سيكون على علوم الإدراك إذن أن تؤثّر مستقبلا على مجرى الأفكار في الأنتروبولوجيا، وذلك لسببين على الأقل: أولا، لأن تقدم المعارف حول عملية التدريب يجب أن يحرض الأنتروبولوجيين على الحذر من النسبية الثقافية الراديكالية التي تحظى حاليا بدعم قسم مهني [متخصص]، حتى حين تتخفى قليلا خلف تسمية "المابعدحداثة". وثانيا، لأنه من الواضح أنهم يستطيعون التقدم بشكل أفضل إذا حافظوا بشكل ثابت في الذهن على فكرة أن الحيثيات التي ندرسها هي إنجاز دماغ الحيوان الإنساني، الذي لا تني معرفتنا به تتزايد.

ملحق

هل الأطفال الملغش ديكارتيون؟

هذا مثال صريح قد يسمح بشكل أفضل من خطاب، بتبيان فائدة المقاربة الإدراكية في الأنتروبولوجيا. لقد أجريت قسما كبيرا من عملي كإثنوغرافي في مدغشقر، وقد اهتممت بشكل خاص بروابط القرابة. وعلى غرار أنتروبولوجيين آخرين يعملون في تلك المنطقة، أؤكد أن الأصل البيولوجي يحظى في الثقافة الملغشية بأهمية أقل مما يحظى بها في أوروبا، لأن الشخص البشري يُعتبر على خَلْقٍ مستمر من خلال محيطه. ومثل زملائي، أسست هذا التأكيد على ما كان يقوله لي المخبرون وعلى تحليلي لدلالة طقوس دورة الحياة. ومع ذلك أردت، تحت تأثير المقاربة الإدراكية، إثبات استنتاجاتي حول الثقافة الملغشية دون المرور بالتصريحات المعلنة للأشخاص الذين أدرسهم. ولهذا الهدف أعدت اختبار تجارب عالمة النفس سوزان كاري من بوسطن، التي قامت دراستُها عن الأطفال الأمريكان، ليس على ما يقوله الأطفال عن علاقاتهم مع آبائهم، بل على الاستدلالات التي كانوا يقدمونها بدءا من قصص تصف حالات عيانية. وبشكل آخر حاولتُ الوصول إلى معارف الملغش عن الروابط بين الآباء والأبناء باستخدام سبل ملتوية، وكانت نتائج هذه الدراسة مدعاة للصدمة. يبدو في الواقع أن الملغش عندهم نمط من الفكر مختلف تماما عما يمكن استخلاصه من تصريحاتهم المعلنة، فكل شيء كما هو عند الأمريكان من الطبقة الوسطى المدروسة من قبل كاري، إذ يميز الملغش الشبان بين الميزات البدنية لشخص ما، الموروثةِ من أبويه البيولوجيين، والميزات الذهنية التي تأتي من التعلّم. إن نظريتهم المضمرة عن الشخص الإنساني أكثر قربا مما نظن إلى ما ندعوه "الثنائية الديكارتية" التي تعارض بين خصائص البدن وخصائص الذهن. ولأن عددا لا بأس به من أعمال الأنتروبولوجيين يدعم، أو ببساطة يفترض، أن هذه الثنائية نمطية للفكر الغربي، فإننا نجد هناك ما يدعو إلى التشكيك بالمناهج التقليدية في الأنتروبولوجيا الميدانية.

موريس بلوش

آلهة وأرواح وأشباح: لَبوسُ عائلة

كان[4] يظن بأن المعتقدات الدينية والسحرية في العالم متنوعة إلى حد لا نهاية له، ولكن علم النفس الإدراكي يعلّمنا بأنها مبنية كما يبدو على نفس المخطط: مزيج من المتوقَّع وغيرِ المتوقع.

من السهل تكوين انطباع بأن المعتقدات البشرية متنوعة إلى حد لا نهاية له، فإلى جانب التصورات التي تبدو لنا "طبيعية" أو بدهية، يمكن للأنتروبولوجيين أن يصفوا بشكل مفصل ثقافات يتم فيها تصور العالم الطبيعي والاجتماعي وفوق الطبيعي بطريقة جَدّ مختلفة عن طريقتنا. يبدو أن التمثّلات الدينية تقدم مثالا واضحا لهذا التنوع، فالبعض منها يمجّد إلها واحدا، والبعض الثاني يمجد عدة آلهة والبعض الآخر لا يمجد شيئا. وفي بعض المجتمعات يؤكدون أنهم يتصلون مع الموتى؛ وفي غيرها، مع أرواح الطبيعة. يبدو أن تنوع المعتقدات القائمة على الأشياء وعلى خصائصها السحرية ومظاهرها الخارقة للطبيعة من كل الأنواع وعلى دلالتها المزعومة، لا ينتهي. في الحقيقة من الممكن تبيان أن هذا التنوع وهمٌ، وأن التمثّلات الثقافية

(4) باسكال وايي مجلة العلوم الإنسانية. عدد 53، آب- أيلول 1995.

تشكل جَدْوَلة محدودة جدا. لنأخذ بضع معتقدات نسميها *أونطولوجية* لأنها تقوم على الوجود ذاته وعلى خصائص الكيانات الخارقة. فجماعة الأودوك Uduk في السودان، كما يُخبرنا ويندي جيمس[5]، تمارس التنجيم الذي يتضمن حرقَ أغصان خشب الأبنوس ébène وإلقاءَها في الماء، ثم يقوم العرّاف بتفسير البقع التي تظهر على سطح السائل ويستخلص منها معلومات حول حركات الأفراد المذنبين المشبوهة. وهم يفسرون هذه الممارسة بأن بعض قطع خشب الأبنوس قادرة على الاستماع وعلى تذّكر المحادثات التي تمت بالقرب منها، وعليه فإنها قادرة مثلا على تسجيل دسائس السحرة. مثال آخر: عند جماعة إيمارا في الآندز Aymara des Andes تشكل الجبال مادة لعدة معتقدات. يخبرنا جوزيف باستيان[6] أن الجبل يوصف ككائن حي، له جسم (رأس وطرف- جذع) ويحيا ويتنفس وينزف أحيانا، وهو بحاجة بشكل عام إلى أن يتغذى بالقرابين، ويوجد متخصصون مكلفون بشكل عام بأن يضعوا طعاما في "فم" الجبل. وهناك كثير من الأحداث المزعجة تفسَّر كعاقبة لسوء في إطعام الجبل. وفي ثقافات أخرى، تعزى القدرات البشرية إلى مواد. وقد وصف كارلو سيفري طقسا نموذجيا عند جماعة كونا Cuna في باناما: "*يغني الشامان shaman أمام صفين من التماثيل الصغيرة الموضوعة مقابل بعضها البعض، قرب سرير معلّق وُضع فيه المريض. والتماثيلُ الصغيرة أرواحٌ مساعدة، تمتص دخان التبغ وتصبح بسبب ذلك قادرة على شفاء الأمراض. ومن وجهة نظر الجماعة فإن الشامان يجدِّد "قدرة" التماثيل الصغيرة*"[7]. وفي ثقافة الفودو

(5) W. James, The Listening Ebony. Moral knowledge, religion and pwer among the uduk of sudan, Clarendon Press, 1988.

(6) J.W. Bastien, Mountain of the condor. Metaphor end ritual in Andean Ayllu. West Publishing Co. 1978.

(7) C. Severi, "Talking about souls: the pragmatic construction of meaning in Cuna ritual language". dans P. Boyer (ed.), Cognitive aspects of religious symbolism, Cambridge U. Press, 1993.

vaudou الهايتية تمثّل "الأشباح" شكلا لمعتقد قليل الانتشار في العالم، مع أنه معروف من قبل الغالبية. يتضمن الوصفُ الذي يعطى لها فرضيةً أنطولوجية رئيسية، وهي أنه توجد طبقة من الكائنات البشرية تأكد الجميع من موتها، لكن أحد السحرة يمتلك إمكانية المحافظة على بقائها الصنعي في حالة شبه واعية، ويجعل منها عبيدا وديعين[8].

لنشر أخيرا إلى ما يرجح أنه المعتقد الأكثر انتشارا في العالم: هو معتقد وجود أرواح أو آلهة أو أسلاف أو أشباح غير منظورة، لا تمس، وعلينا أن نفهم نوازعها [مقاصدها] لأنها تمارس تأثيرا هاما على الأحداث الطبيعية والاجتماعية. والنسخة الأكثر إلفة بالنسبة إلينا عن هذا المعتقد هي معتقد الإله المسيحي. فهو يبدي خصائص فيزيقية محددة بدقة: غير مرئي، كلي الوجود، يدرك ما يحدث في العالم ويمكنه أن يتدخل في كل لحظة.

خليط من الغريب والاعتيادي

تمتلك هذه المعتقدات، المتنوعة ظاهريا، سماتٍ مشتركة لافتة للنظر فعلا. ولفهمِ ذلك علينا في البدء إدراج مصطلحين اثنين نميّز بينهما: هناك أفكار أو فرضيات أو أوصاف *حدسية*، وأخرى *ضدحدسية* [مخالفة للحدس]. وسنرى فيما بعد ما هو أصل هذين المصطلحين، وأي محتوى دقيق يمكن أن نعطيه لهما من وجهة النظر الأنتروبولوجية. لنتوافق الآن على أنه توجد تمثّلات للعالم تأتي تلقائيا - إذا شئنا- إلى الذهن، وهذا ما يحدث عندما نسمع جملة من لغتنا دون أن نمتنع عن التقاط معناها بشكل فوري، وبالطريقة نفسها، لا يمكننا رؤية أدوات تسقط دون توقّع مسارها، لا يمكننا أن ننظر

---

(8) A. Métraux, Le Vaudou haitien, Gallimard, 1977. (صدرت الطبعة الأولى عام 1958)

إلى كائنات إنسانية أخرى دون أن ننسب إليها نوازع [مقاصد]. وهذه الأوصاف هي ما ندعوها "حدسية". إنها ناجمة عن مقدّرات إدراكية تعمل سريعا وبشكل تلقائي بدءا من معطيات الإدراك الحسي [البصيرة]. ما هو حدسي ينتج عن نشاط لاشعوري يتضمن ما يتعدى مجرد معلومات سمعية أو بصرية. بالمقابل إن تمثّلا يعارض الأوصاف التلقائية يسمى "ضدحدسي"، فعندما نصف مقعدا يتكلم أو جبلا يعطس أو موادّ تختفي أو أشخاصا شافّين، كل ذلك تمثّلات "ضدحدسية". تتضمن كافة المعتقدات الدينية، التي أوردنا أمثلة منها فيما سبق، جانبا ضدحدسيا أو أكثر. إنها تعزو إلى الأشياء وإلى الكائنات خواص لا تنتمي بشكل تلقائي إلى فئتها ككائن. مثلا، الأشجار- الجاسوسة عند الأودوك هي نباتات توجد في الطبيعة، لكن تنسب إليها القدرة الحيوانية بل والإنسانية على تمييز ما يقوله البشر وعلى فهمه. والتماثيل الصغيرة عند الكونا هي مواد مصنوعة، يعتقدون أنها تستطيع السفر في الأرواح والتأثير عليها. والجبل عند الإيمارا مادة غير حية تنسب إليها وظائف عضوية. والأرواح عند الفانغ Fang تُعتبر أشخاصا لكنها لا تمتلك جسدا فيزيقيا، إلخ..

لدينا غالبا استعداد لقبول أن قرينة ماهو حدسي تختلف بشكل كبير بين زمرة بشرية وأخرى. إذا قبلنا ذلك فلن يكون هناك شيء ضدحدسي بالنسبة لقوم الإيمارا في وصف جبل يقوم بعملية هضم أو بالنسبة للأودوك في تصور شجرة - آلة تسجيل. في الحقيقة تخلط هذه الفرضية بشكل عام ماهو حدسي مع ماهو مألوفٌ ويعتبر واقعيا. فالمعتقدات الدينية بالتأكيد مألوفة جدا بالنسبة للأشخاص والزمر الذين يمارسونها، وتعتبر أيضا كما لو أنها تُعبّر عن حالات واقعية تماما: بالنسبة للمسيحيين، إن وجود الله واقعي تماما كما هي الأحداث اليومية. وبالنسبة لكثير من الهايتيين يعتبر تحكم السحرة بالأشباح محزنا وملموسا تماما كالبؤس والمرض.

لكن الإلفة والواقع لا يكفيان لجعل فكرة ما حدسية. فقد أظهرت أبحاث في علم النفس أن الأفكار الدينية، ومهما كانت درجة إلفتها وواقعيتها، تتعارض مع التوقعات التلقائية[9] لهؤلاء الذين يتبنّونها. وتبيّن كذلك أن هذه التوقعات ليست أبدا قابلة للتبدل من خلال تعليم ثقافة ما.

نحن نرى أن الإئتلاف - تحديدا - بين صفة الضدحدسي والواقع هو الذي يفسر الأهمية الفائقة التي تضفى على المعتقدات الدينية والتطيّر في العالم. فمواد الاعتقاد ليست فقط معمولة من فرضيات ضدحدسية، إنها أيضا تحمل دوما خلفية مؤلفة من فرضيات تُشتق مباشرة من مبادئ حدسية.

على سبيل المثال، توصف الأرواح والآلهة دوما بأنها غير مرئية (الأمر الذي هو بالنسبة للأشخاص الأحياء، ضدحدسي من الناحية الفيزيائية). لكن من جهة أخرى يتم تفسير أفعالها، وبالتالي آثار أفعالها، بدءا من فكرة أن المقصود هو كائنات قصدية [ذات نوازع]، وهو أمر حدسي تماما بالنسبة للأشخاص. ليست هذه الأفكار بشكل عام بادية التعبير [منجزة]، إنها تتدخل فقط كل لحظة في الاستدلالات[10] التي يمكن القيام بها بصدد الكيانات. وإذا لم يتم أخذ ذلك بعين الاعتبار فإننا لا نفهم، لا سببية ولا كيفية القصص والأساطير التي تروى حول هذه الأرواح وهؤلاء الآلهة. يتضح إذن أن التمثّلات الدينية ليست ضدحدسية إلا في بعض الجوانب المذكورة بشكل صريح (احتجاب الأرواح، تنقّل التماثيل الصغيرة، إلخ..). إضافة لذلك، إن كمية من المبادئ المكنونة [المضمرة] tacites تسمح بإنتاج كمية من المحاجات والاستدلالات التي تصف هذه الكيانات التي تشكل مادة الاعتقاد.

---

[9] التوقعات التلقائية attentes spontanées: خاصية أو حدث يأتي حدسيا من الفئة التي نضع ضمنها كائنا ما (شخصا أو حيوانا أو مادة مصنوعة). نتوقع من الشخص أن يتكلم ومن الحيوان أن يتحرك ومن المادة المصنوعة أن يكون لها "صانع"، إلخ.

[10] الاستدلال interférence: طرح مقبول بفضل علاقته بطروحات أخرى تعتبر صحيحة.

وهكذا فإن تماثيل الكونا الصغيرة "سحرية" بمعنى أنها تمتص الدخان، أو تسافر، إلخ.. لكنها تبقى في قسم هام ما هي عليه: أدوات مصنوعة من قبل الإنسان، موجودة في حيز مكاني، جامدة، وربما قابلة للاشتعال، إلخ. والأشباح حتى لو كانت "شاذة" من الناحية النفسية (القدرة "النفسية" للساحر هي التي تحافظ على حياتها)، فهي "طبيعية" من الناحية الفيزيقية (لأن الموتى غير مرئيين).

مقدّرات نفسية خِلقية

قد يبدو من السذاجة naif التركيز مسبقا على هذه الخصائص الاعتيادية لمواد الاعتقاد، فالمراقبون والمؤمنون لا يهتمون بشكل عام بهذه السمات العادية. أما من وجهة نظر علم النفس الإدراكي، فهي هامة جدا. إن ما يبدو لنا اعتياديا جدا في الحياة اليومية، مثل تصور أن الموادَ الفيزيقية تحتل حيزا في الفضاء، والأشخاصَ يدركون العالم المحيط بهم ويشكلون معتقداتهم، إلخ.. كل ذلك يبدو لنا بدهيا لأن العمليات العقلية تُنجَز عن طريق مقدّرات معقدة، مستنفرة تلقائيا بسرعة وبدون جهد. المقصود هو إجراءات واعية، ندرك منها آثارها فقط وليس العمليات. وفي هذه الظروف، وحدها الأبحاث التجريبية تسمح بافتراض وجودها. تميل هذه الأبحاث حاليا إلى تبيان أن الأمر يتعلق بمقدرات خلقية، محكومة جيدا بالرصيد الوراثي البشري، وتتبدى منذ الطفولة الباكرة عند الإنسان. منذ عشرين عاما أحرز علم النفس التطوري تقدما هاما، فالتوازن بين عناصر الثقافة المكتسبة وبين البنى الإدراكية التي توجهُ نموَّ الذهن البشري تعرّضَ للتبدل. لقد أعطت دراسةُ المبادئ الحدسية عند الطفل المرتبطة بالمقولات الخاصة بـ"الشخص" و"الكائن الحي" و"المادة المصنوعة" إلخ.. نتائجَ هامة. كانت هذه المقولات الكبيرة التي تخص الكائنات موضوعَ نظريات تلقائية، أمكن من خلالها إثبات أنها لا تتأثر إلا

جزئيا بالخبرة الفردية للطفل وبالثقافة المحيطة. وفي الحقيقة إن المبادئ المكنونة الموجودة منذ السنوات الأولى هي التي تقدم دعامات النظريات الساذجة naives المستقبلية للطفل. أمكن أيضا استخلاص عدد صغير من مبادئ الفيزياء الحدسية والبيولوجيا الحدسية وعلم النفس الحدسي[11]. يفسِّر علم النفس الحدسي مثلا حركة الكائنات الحية بتعابير المعتقدات والنوازع، كي لا نذكر إلا المجالات الأكثر أهمية[12].

فيما يتجاوز الثقافات البشرية

لا يمكن تفسير كل هذه المبادئ، وكذلك نَظْمَ نموها، بدءا من التدريب المباشر ومن الخبرة ومن التآثرات الاجتماعية. بل من المقبول أنّ هذه المبادئ الحدسية تعتمد على حيثية أن دماغ الطفل مهيأ لأن يولي اهتماما ببعض الحيثيات وبإقامة توصيلات بين هذه الحيثيات. يتضح أن كل اكتساب ثقافي سيكون مستحيلا دون وجود مسبق لعدد معين من المبادئ الحدسية، لنقل

---

[11] الفيزياء الحدسية: نعتبر بشكل تلقائي أن المواد الصلبة في محيطنا موجودة في مكان واحد في نفس الوقت، وأنها لا تختفي، وأن حركتها مستمرة، وأن تماسها يؤدي إلى اصطدام وليس إلى اندماج، وأنها خاضعة للجاذبية، إلخ. كافة هذه الخصائص تنتظم في سلسلة من المبادئ المضمرة (التي لا تنتمي كلها إلى الفيزياء العلمية)، ونعرف حاليا أنها تستخدم من قبل الطفل منذ الأشهر الأولى من عمره.

البيولوجيا الحدسية: تَبين حاليا أن الأطفال منذ الأشهر الأولى من أعمارهم يظهرون حساسية خاصة للفرق بين الكائنات الحية وغير الحية في محيطهم، وأن هذا التمييز يقوم على ملاحظة التمييز بين الحركات التلقائية والحركات الموجهة.

علم النفس الحدسي: بدءا مما نلاحظه، ننسب مقاصد ومعتقدات ومشاعر للآخرين. وهذا ليس ممكنا إلا لأننا نتوفر على مبادئ مضمرة هي التي تحدد أن السلوك البشري ناجم عن كيانات غير مادية، معتقدات ومقاصد. تظهر هذه المبادئ باكرا جدا خلال نمو الطفل. تغتني فيما بعد، لكن لا تتبدل بعد ذلك من حيث الجوهر.

[12] L.A. Hirschfeld, S, Gelman (eds), Mapping the mind: domain specificity in culture and cognition, Cambridge U. Press, 1994.

مثلا أن الحيوانات تمتلك حركات خاصة بها وأن الأجسام تسقط من الأعلى إلى الأسفل إلخ.. إذا لم تكن الخبرة تفسِّر ظهور هذه المبادئ الحدسية، فإن التنوعات الثقافية كذلك أقل ملاءمة من أجل تفسير تشكلها، وفي كافة الأحوال هذا ما يقترحه علماء النفس. وهكذا تبين أن الفروقات بين المواد المصنوعة والكائنات الحية تظهر وتتوزع بنفس الطريقة عند أطفال يوروبا Yoruba [من جنوب غرب نيجيريا] والأمريكيين[13]. يبدو أن المبادئ المكنونة التي تحكم سيكولوجيتنا التلقائية، ونظريتَنا عن الروح، تظهر في اللحظة ذاتها عند الأطفال الأقزام الأفارقة والبريطانيين[14]. أخيرا يبدو أن مبادئ البيولوجيا غير العالِمة non-savante متماثلة مهما كانت الاختلافات الثقافية[15]. يقدم السياق التاريخي بالتأكيد محفِّزات[16] متنوعة جدا من أجل النمو، لكن يبدو تماما أن المبادئ المتحفزة وكذلك لحظة النمو التي يمكن أن تتحفز فيها، هي خاصية إدراكية عامة للنوع البشري. عدا عن أنه يكمن هنا ميل عام للتطور. إن العضويات التي عليها أن تتعلم كثيرا من محيطها، تمتلك بالضرورة تجهيزا إدراكيا في المنطلق غنيا جدا: فمن أجل التعلم، يجب حيازة أحكام مسبقة عن المناطق التي يمكن أن توجد بها المعلومة وعمّا يمكن استخلاصه من هذه المعلومة. وكما يجب على الكائنات البشرية أن

(13) S. Walker, "Developpement changes in the representation of word-meaning: cross-cultural findings", Britsh Journal of Developpement Psychology, n 62, 1991.

(14) M, Avis, P, Harris, "Belief-desire reasoning among Baka children: evidence for a universal conception of mind", Child Developpement, n 62, 1991

(15) S, Atran, Cognitive Foundations of natural history. Towards an anthropolpgie of science, Cambridge U. Press, 1990.

(16) محفِّز déclencheur: خلال نمو عضوية ما، تمتلك بعض الحوادث أو الخواص في المحيط تأثيرا في إطلاق برنامج نمو، لكن لا تؤثر على محتوى هذا البرنامج. مثال: التآثر مع البشر يطلق عند الطفل تكوين سيكولوجيا حدسية، لا يعتمد محتواها ولا تنظيمها على النوع الخاص للتآثر الذي يغوص فيه الطفل.

تستخلص كمية ضخمة من معلومة الوارد الثقافي ومن خبرتها، عليها أن تكون مهيأة للتعرف على هذه المعلومة ومعالجتها، ولذلك تحتاج هذه الكائنات لمبادئ أونطولوجية معقدة. الأونطولوجيا الحدسية التي تنمو بدءا من السنوات الأولى تُنتِج عند الطفل ما يسمى التوقعات النوعية القائمة على المقولات الكبرى المتعلقة بالكائنات الموجودة في العالم (مواد، أشخاص، حيوانات) وبخصائصها. هذه المبادئ الأولى إذن أساسية، ليس فقط من أجل فهم النمو التصوري اللاحق عند البالغ، بل أيضا لفهم تَشَكُّل بعض التمثّلات الثقافية.

تشكل المعتقدات

لنعد إذن إلى المصنَّف الذي بحوزتنا عن المعتقدات. حتى وقت قريب بدت هذه الأفكار على قدر من التنوع لدرجة أن ما من مبدأ مشترك يمكن أن يطبق عليها، ولا أي ضغط يحدد تشكلها. لكن على مرأى من هذه الإضافات الحديثة في علم النفس الإدراكي، لم يعد الأمر كذلك. يبدو أن الأفكار الدينية أو السحرية تُفَعّل نمطين من التمثّلات:

- فرضيات صريحة ضدحدسية، تمضي عكس بعض التوقعات النوعية، إنها تشكل الجانب البارز، الجذاب، للتمثّل. فهذه الفرضيات تعارض المبادئ الأونطولوجية الأساسية الموجودة عند الطفل منذ سنّه المبكرة.
- فرضياتٌ مكنونة، متوافقةٌ مع التوقعات النوعية، تسمحُ بإنتاج عدة استدلالات حول الكيانات التي هي مادة الاعتقاد (وبالتالي رواية القصص لأفرادها). تنجم هذه الفرضيات المكنونة عن تطبيق مباشر للمبادئ التي لا تعارضها سمةٌ صريحة للإعتقاد (مثال: إذا لم يأت أي

شـيء يعـارض ذلـك، سـأقبل أن المـوتى الـذين يـستطيعون الـتكلم معـي يستطيعون أيضا أن يلمسوني).

بإمكـان مـواد المعتقـدات الدينيـة إذن أن تـشاد بـنفس الطـريقـة في العـالم. فالجوانب الضدحدسية الحاضرة دوما، تمتلك خاصية أن تُبئِّر الانتباه، وتتبـاين [تتنـافر] مـع خلفيـة مـن التوقعـات الحدسـية. لكـن توجـد أيـضا كميـة مـن الفرضيات المكنونة مستمدّة مباشـرة مـن الأونطولوجيات الحدسية الـتي توجّه توقعـات واسـتدلالات الأفـراد بـصدد العوامـل الخارقـة للطبيعـة. ومـا كـان للمعتقدات الدينية أن تكون مكتسبة لولم تشتمل بشكل كاف على عناصر صريحة ضدحدسية من أجل أن تكون مادة للاستثمارِ الإدراكي. لكـن أيضا ما كان باستطاعتها أن تكون مكتسبة ومنقولة لولم تقدم لها خلفيةٌ حدسيةٌ القدرةَ على التوقعات والاستدلالات الممكنة. إنها تمثل دون شك إدراكا أمثل، تميـل نحـوه مجموعـة المعتقـدات. إحـدى نتـائج هـذه المحاجّـة هـي أن مـصنَّف أشـكال المعتقـدات الدينيـة في العـالم يجـب أن يكـون محـدودا جـدا[17]. وعلـى الرغم من التنوع الظاهري للتمثّلات الضدحدسية، فهـي لا يمكـن أن تـصاغ إلا بطـريقتين: إمـا بنفـي واحـدة مـن التوقعـات النوعيـة للفئـة، وإمـا بنقـل التوقعـات النوعيـة الخـاصـة بفئـات أخـرى إلى هـذه الفئـة. مثـال: يـتم تـصور الآلهـة والأرواح كأشـخاص، لكـن "غـير مـاديين": هنـا نكـران لخاصـية التفاعـل مـع العـالم بوسـاطة جـسد. الأشـباح هـم أيضا أشـخاص، لكـن تحـت تـأثير آخـرين: وهنـا انتهاك للتوقع النوعي الذي بحسبه يُقـاد شـخصٌ بواسـطة نوازعـه البحتـة. وفيمـا يتعلـق بالتماثيـل الـصغيرة عنـد الـكونـا فهـي توصـف كمـواد مـصنوعة، لكـن نُقلت إليها توقعات نوعية خاصة بالأشخاص، كالقـدرة على التقـاط الأصـوات وامتلاك نوازع.

---

[17] P. Boyer; The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion, U. of California Press, 1994.

وهكذا يبدو أن مواد المعتقدات الدينية تتصف بحيثية أنها، من جهة أولى، تنتمي عموما إلى فئة حدسية (شخص أو حيوان أو نبات أو مادة طبيعية أو مصنوعة)، ومن جهة أخرى بحيثية أنها تنتهك واحدا أو أكثر من مبادئ الفيزياء الحدسية أو البيولوجيا الحدسية أو علم النفس الحدسي الخاصة بهذه الفئة. مهما بدا عالم المعتقدات غريبا [إقصيا] ومتنوعا، فإن مبدأها المؤسِّس يقتصر على مجموعة الإئتلافات الممكنة بين هذه العناصر.

هل يعني ذلك إهمال التنويعات في الثقافات؟ بالطبع كلا. لكن العلوم الإنسانية لا يمكنها أن تكتفي بإقامة جردة بالاختلافات الموجودة في العالم، حتى ولو كانت هذه الدراسة مفيدة في معرفتنا للآخر. يعرف علماء اللغة أن تنوع اللغات الظاهر يخفي عنا [قواعد] النحو إلخ. واللغة التي لا تحترم هذه المبادئ لن يكون بإمكان الكائنات الإنسانية تعلمها وسيتم تعديلها في كافة الأحوال كي تتوافق مع ذلك[18]. وكذلك إن هذه التنوعية الثقافية تخفي عنا المبادئَ العامة التي يمكن للمرء أن يكتشفها إذا وصف بشكل دقيق الآليات الإدراكية التي تسمح باكتساب التمثّلات الثقافية.

---

(18) S. Pinker, l'Instinct du langage, O. Jacob, 1999.

سفاح القربى: تحريم كوني

منذ[1] القرن19 كان حظرُ سفاح القربى موضوعاً لمحاولات تفسير عديدة، هل هو نفور تلقائي، أم خوف من التأثيرات السلبية لزواج الأقارب، أم أساس كوني لعقد اجتماعي؟

تروي خرافة منتشرة في القارة الأمريكية أن امرأة شابة كانت تستقبل زيارة ليلية بشكل منتظم من رجل لا تعرف هويته، وفي إحدى الليالي لمست وجهه بيديها المتسختين، وفي الصباح لاحظ كل منهما أنه شقيق الآخر، التجأ الشاب، ميتا من الخجل، إلى السماء، ومن هناك استمر في إظهار وجهه الملوث بالسواد، إنه القمر. ربما كان تحريم سفاح القربى ظاهرة كونية، وهو على كل حال مفهوم صنّفه الأنتروبولوجيون، على غرار النَسَب والزواج والشعائر الجنائزية ومؤسسة العائلة، من بين مكونات الشرط البشري. تعلن كافة المجتمعات في الحقيقة قواعدَ تخص الاقترانات الجنسية، الدائمة أو المؤقتة، وكلها، مع استثناءات قليلة، تستهجن أو تمنع وربما تصادق على الاقتران بين الأب وابنته، بين الأخ وأخته، بين الابن وأمه، وفيما يتجاوز هذه الدرجة القريبة، تفرض هذه المجتمعات تنوعا كبيرا في القواعد التي تخص المحرم أو

[1] نيكولا جورني مجلة العلوم الإنسانية. عدد 79، كانون الثاني 1998.

المسموح أو المستحسن من القرانات. في فرنسا رفض القانون الرئيسي للكنيسة الكاثوليكية حتى عام 1215 اقتران أبناء العمومة أو الخؤولة حتى الدرجة الرابعة (أبناء عمومة آتين من أبناء عمومة آتين من إخوة). ومايزال القانون الفرنسي يمنع الزواج من ابنة الأخ[ت] أو ابن الأخ[ت] أو من العم[ة] أو الخال[ـة]. وفي عدد من المجتمعات التقليدية في أفريقيا وآسيا وأمريكا، ليست درجة القرابة هي المحتسبة بمقدار ما هي طبيعة العلاقة: فهناك من المناسب الزواج مثلا من ابنة الخال[ـة] اللحّ وليس ابنة العم [ـة]. وهناك من يبيح بعض بنات الأخت وليس أخريات، أخت الأب وليس أخت الأم، وهكذا...

التفسيرات الكلاسيكية

تتوزع النظريات التي قدمها الأنتروبولوجيون منذ نهاية القرن19 من أجل تفسير حظر سفاح القربى إلى ثلاثة أنواع: نفسية وبيولوجية وثقافية اجتماعية.

تقترح الأولى أن رفض سفاح القربى هو استعادة، على شكل قاعدة، لنفور تلقائي عند الإنسان تجاه شركاء محددين. لقد وضع الإثنولوجي الفنلندي إدوارد ويسترمارك عام 1891، ثم البريطاني هافلوك إليس عام 1906، الفكرة القائلة إن المعايشة المديدة بين أفراد الأسرة نفسها تُخمد الرغبة. لقد اصطدمت هذه النظرية باعتراضات في الأساس: إذ ما الضرورة التي تستدعي إضافة منعٍ إلى ما ترفضه الطبيعة مسبقا؟ إذا كان النفور كونيا، كيف يمكن تفسير التواتر النسبي للاستثناءات؟

المجموعة الكبرى الثانية من التفسيرات تنظر إلى العواقب البيولوجية الممكنة من الإنجاب في حالة القرابات الدموية، فالقرانات بين أقرباء لصيقين عند الإنسان والحيوان وبعض النباتات قد تؤدي إلى عواقب وراثية مؤذية من نوعين: إلى زيادة تواتر العاهات الوراثية، وأيضا إلى ظاهرة "انهيار القرابة" في

حال التكرار لعدة أجيال، وتسمى أيضا "الانحلال"، وهذا هو السبب المطروح في البلدان الغربية. من الشائع في المعتقدات الشعبية في العالم كله أن تعزى الولادات المشوهة إلى ممارسات سفاح القربى، سواء كانت معروفة أو مفترضة، لكن هل يمكن القول أننا نضع يدنا هنا على تفسير أصل الظاهرة؟ الأمر أبعد ما يكون عن التأكيد، فتزايد حالات العاهات الشديدة ضئيل، ومن الصعب تصور أن الشعوب تعي ذلك من دون كتابة ودون سجلات. ليس "انهيار القرابة" ظاهرة طبيعية ولا واقعة كونية، وهناك العديد من الأنواع الحيوانية المتوحشة تعيش في القرابة الدموية دون تأذي.

أخيرا، تستند المجموعة الثالثة من التفسيرات إلى أسباب اجتماعية أو على تمثّلات جماعية. يُعتبر البحث الذي طبعه إميل دوركايم عام 1897 مثالا واضحا[2]. فهو يؤكد أن كافة المجتمعات مرت بمرحلة الطوطم، الذي هو دم زمرة الآباء التي ينتمي إليها الفرد، وما اقتراف سفاح القربى سوى مخاطرة الدخول بتماس مع هذا الدم الطوطمي، وهنا يكمن التابو الحقيقي الذي يؤثر على هذا الفعل. إن فكرة دوركايم ذات فائدة: فهي تأخذ بعين الاعتبار، ليس فقط سفاح القربى البيولوجي، بل القواعد الخاصة بكل مجتمع، التي تخص ما هو داخل زمرة الأقارب وما هو خارجها، لكن سندها ضعيف: فالطوطمية بالتأكيد لم تكن دوما موجودة تحت الشكل الذي ينسبه إليها، وفي كافة الأحوال ليس لها قيمة كونية، وليس للخوف من الدم صلة ضرورية مع العلاقات الجنسية. سنرى مع ذلك أن الأبحاث حول المعتقدات ورمزية الطباع هي في صميم التطورات الحديثة للموضوع.

[2] La Prohibition de l'inceste et ses origines, Année sociologique, vol. I. 1897.

كلود ليفي شتراوس والعقد الاجتماعي

النظرية الأكثر اكتمالا هي التي اقترحها عام 1947 كلود ليفي شتراوس في افتتاحية أطروحته حول *البنيات الأولية للقرابة*[3]. إنها أول تفسير عبرثقافي transculturelle واجتماعي مقنع للظاهرة. كانت حجة المنطلق كالتالي: إن حظر سفاح القربى ليس واقعة غريزية، وليس حسابا، غير محتمل، لتحسين النسل، بل هو واقعة كونية وثقافية في آن واحد. تقوم كونيته على مبدأ طبيعي وهو أن الإنسان، كي يتناسل، عليه أن يقترن بالجنس الآخر، لكنه يمنع نفسه من بعض القرابات ويفرضها مع البعض الآخر. إن الطابع الثقافي لهذه القواعد واضح، فهي تتنوع تبعا للأزمنة وللأمكنة. وهذا يتماشى مع كثير من المجالات: ففي كل مكان في العالم يشرب الناس ويأكلون وينامون، تلكم هي وقائع طبيعية، وهي أيضا وقائع ثقافية، لأنها تتم تبعا لمعايير مختلفة. ومع ذلك، إن حظر سفاح القربى ليس قاعدة اعتيادية: فهو من وجهة نظر المجتمعات البشرية ذو صفة تأسيسية. في الحقيقة، تبعا لكلود ليفي شتراوس، ليس الأمر حظرا بمقدار ما هو إيعاز موجّه للإنسان من أجل الامتناع عن بناته وأخواته. لماذا الامتناع عنهن إن لم يكن ذلك من أجل تركهن للغير؟ حظر سفاح القربى هو الوجه السلبي للإلزام الإيجابي: إنه بناءُ روابط تبادلٍ (النساء) بين العائلات، وبالتالي، بين الزمر. ليس بندا قانونيا للأخلاق الجنسية بل هو البند الأول للعقد الاجتماعي، الذي يكسر حدود الزمرة العائلية المغلقة *"التي تترك نفسها دوما، فريسة للجهل وللخوف وللحقد، بشكل لا يمكن تفاديه"*[4]. وعلى صعيد مفهومي، إنها اللحظة المنطقية للعبور من الطبيعة إلى الثقافة، من الشرط الحيواني إلى الشرط الإنساني. إن حظر

---

(3) Les Structures élémentaires de la parenté, Mouton, 1948. (rééd ; 1995)

(4) Le Regard éloigné, Plon, 1983.

سفاح القربى بالمحصلة هو المؤسسة الأولى التي تفرض كقاعدة "*تبادلَ النساء والكلام والممتلكات*" بين البشر. وهكذا فقد صرح عام 1958 "*حظر سفاح القربى أسّسَ المجتمعَ البشري، وبمعنى ما، هو المجتمع*"[5].

كل واحد يثابر في طريقه

مارست نظرية ليفي شتراوس، حتى أبعد من ميدانها، تأثيرا بالغا، لدرجة أنها جسدت خلال 30عاما نوعا من الكتاب المقدس في الأنتروبولوجيا، ويمكن مقاربتها بهذا الصدد مع نظريات فرويدية حول المسألة: باعتباره "قانون الأب" أو "قاعدة تأسيسية"، فإن تحريم سفاح القربى يفرض نفسه تحديدا كنمط أصلي Prototype للحيثية الثقافية. ومع ذلك احتفظت المقاربات الأخرى، البيولوجية أو السلوكية أو النفسية، بمدافعين عنها.

في علم سلوك الحيوان مثلا يركزون اليوم على أن عددا لا بأس به من الأنواع يمارس، في الحالة الوحشية، تجنبَ سفاج القربى. وقد تبنّت السوسيوبيولوجيا أن هذه التصرفات منطقية من وجهة نظر التطور. قُدّمت هذه الأطروحة أحيانا على أنها واقعة راسخة، لكن كما يلاحظ أندري لانغاني وروبير نادو[6]" *إن مثل هذه الآليات ليست قاعدة في مجموعة عالم الحيوان*". فيتردد المرء إذن بالاستخلاص على هذا الأساس. بقيت أيضا مسألة "كيف يتم ذلك؟". لا توجد هذه الآليات في الحقيقة إلا عند رجالِ علم قادرين على التعرف على "مُعامِل القرابة coefficient de consanguinité"، وهو أمر غير وارد لا عند

---

[5] Anthropologie structurelle 2, Plon, 1973,

صدرت طبعة الجيب عام 1999، وكانت الطبعة الأولى قد صدرت عام 1958

[6] Génétique, parenté et prohibition. dans A. Ducros, M. Panoff (dirs), La Fonction des sexes, Puf, 1995.

الحيوانات ولا عند المراقبين الشعبيين للطبيعة. وما تجنب سفاح القربى إذن إلا غريزة، الأمر الذي يقتصر مداه على الدرجات الأكثر أولية (أبناء، أب، أخ)، ولا يسمح على الدوام بفهم الممارسة البشرية (انظر الملحق).

خضعت أطروحة النفور الجنسي كذلك للتحري. إذ تمت أعمال مختلفة حول الجاذبية الجنسية بين أقرباء حميمين قابلين للزواج، أو بين أشخاص غير مرتبطين بقرابات تربّوا معا، وأعطت نتائجَ إيجابية. وصف يونينا تالمون عام 1964 وجوزيف شيفر عام 1983[7] زواج القصيّ *éxogamie* العفوي عند أطفال إسرائيليين في الكيبوتزات نشأوا معا: على الرغم من أنهم لقوا تشجيعا للزواج ضمن الزمرة، فإنهم دون استثناء فضّلوا شريكا خارجيا. يفسر الباحثان ذلك بتخامد الرغبة عند المراهقين الذين نشأوا معا، وهي ظاهرة يقارنها بعض علماء السلوك مع فتور الأزواج في الزواج الأحادي. يقيم بول روسكو معارضة بين الصبغة العدوانية في العلاقات الجنسية وبين العلاقات الوجدانية التي تسود (أو عليها أن تسود) في العائلات[8]. وأيّاً كانت شدة إثارتها، فإن كل هذه الأبحاث تهدف إلى مسألة منطقية: من أجل الكلام عن كبت، يتوجب إذن أن يكون سفاح القربى إلى حد ما غواية، كما يدعم ذلك المحللون النفسيون.

يبدو أن المقاربات البيولوجية والنفسية لحظر سفاح القربى تطبِّق بالتحديد تعريفا لا يتضمن إلا الخلية الأولية، حيث يعرف الأقرباء بعضهم البعض بشكل مؤكد. ولمتابعتها يجب التمييز بين رفض سفاح القربى بالمعنى الضيق —موضوع رفض تلقائي- وبين الحاجة إلى قواعد الزواج والسلوك الجنسي، التي هي تشييد بشري أكثر اصطلاحية [اتفاقية]. ومع ذلك لا يتم التعامل مع سفاح القربى في كل مكان كدنس حتى ولا كجنحة. هناك أمثلة من

[7] Y. Talmon, Matte selection in collective settlements. American Sociological Review, n 29, 1964. J. Shepher, Incest: a biosocial view, Acadamic Press, 1983.
[8] P. Roscoe, Amity and aggression: a symbolic theory of incest. Man, n 29, 1994.

التاريخ في القرن2 ق.م حيث كان الزواج مع الأخت اللحّة فيما يبدو شائع الممارسة في الإسكندرية المستعمرة الإغريقية. كذلك في البلدان الغربية حاليا، ليست العلاقات الجنسية بين الأب وابنته أو بين الأخ وأخته شديدة الندرة (هناك على الأقل 4٪ من النساء معنيات بذلك تبعا لإحصائية أمريكية)، وتحافظ العائلة على سريتها في معظم الأحيان. ومن الناحية القانونية، ليست حالات سفاح القربى هذه جنحا موصوفة، فقد أُقرت تحت عنوان التعسف الجنسي تجاه القُصَّر، عندما تكون الحالة كذلك. لا اشمئزاز ولا إقرار: نتساءل أين هو البعد المعياري، إن لم يكن في الاستنكار العمومي [على الملأ] الذي يؤدي إليه فضح مثل هذه الممارسات، وكذلك في قوانين الزواج. الأمر يتعلق إذن بقاعدة اجتماعية.

وبدءا من عقد الستينيات، تطورت المقاربات الاجتماعية الثقافية لسفاح القربى في اتجاهين: التعزيز والتفكيك.

يقوم التعزيز في هذه الحالة بتقصي الجوانب عبر الثقافية للممنوع. لقد أظهرت أعمال فرانسوا هيرتيي مثلا ما أسماه "*سفاح القربى من النمط الثاني*": وهو بشكل نموذجي، أن يُمنع الرجل من الزواج على التتالي من امرأة ثم من ابنتها، أو تُمنع المرأة من الزواج على التتالي من رجل ثم من أخيه(9). هناك صيغ تستند، بحسب هيريي، إلى الخوف من تلامس الأمزجة [الأخلاط humeurs] المتماثلة. المقصود هنا بنية عقلية تشتمل على فكرة ليفي شتراوس عن الحظر المؤسِس.

أما التفكيك، فهو ما فعله إضافة إلى ذلك الأنتروبولوجي من كامبردج، رودني بيدهام عام 1971 عندما فحص التوعية الهائلة للارتكاسات تجاه سفاح القربى في العالم، التي تتراوح بين الاستهجان الغامض والإعدام دون محاكمة.

(9)Hértier, Les Deux Sœurs et leur mère, Odile Jacob, 1994. (rééd 1997).

كما أنه قارَنَ أيضا محتوى المصطلح الذي يشير إلى سفاح القربى في عدة لغات، ولاحظ أنه يمكن في كثير من الحالات ترجمته بـ "فحش" أو "جنون" أو "زنى"، واستخلص من ذلك أن سفاح القربى، كمقولة كونية، غير موجود، ويرى أنه تشييد من المراقب. وبالنتيجة يضيف "لا يمكن أن توجد أية نظرية عامة عن سفاح القربى"(10). إنه تأكيد حرّضته دون شك الأمبيريقية البريطانية، لكن يعيد للملاحظة التي كتبها دوركايم في أول صفحة من بحثه عام 1897 راهنيتها: "السؤال حول معرفة لماذا حظرت معظم المجتمعات سفاح القربى بل ووضعته بين الممارسات الأكثر شذوذا، قد أثير على الدوام، دون أن يفرض أي جواب نفسه أبدا".

(10) R. Needham, La Parenté en question. Seuil, 1977.

ملحق

الطبيعة والثقافة

طالما رفض الأنتروبولوجيون البحث عن أساس بيولوجي لحظر سفاح القربى، فهو ليس في الحقيقة قادرا على أن يضيء لهم الظواهر الثقافية. يعمل البيولوجيون على تعريف موضوعي لسفاح القربى: إنه الاقتران مع أقارب حقيقيين أو مفترضين.

تهتم عدةُ دراسات اليوم بتصرفات الحيوانات، التي تؤدي إلى إنقاص تواتر القرانات في حال القرابة الدموية، فعند فأر الحقول والسنجاب وابن عرس والجيبون، يُطرَد الذكور الشبان من زمرة العائلة حين البلوغ. وفي العديد من الأنواع ذات الحريم تكون سيطرة الذكر قصيرة لدرجة أن قران أب- ابنة نادر جدا. وأخيرا، في عدة أنواع، ككلاب المرج والسعادين وقرود الفَرفَت vervets، توجد مواقف رفض جنسي بين الأقارب الصميمين.

وتفسيرات علماء سلوك الحيوان لا تحيل دائما إلى نفس الأسباب: كالتنافس على الغذاء، والتنافس بين الذكور، وفي بعض الحالات فقط النهي الجنسي. ومن المقبول بشكل إجمالي أن الزواج الإقصي يقدم ميزة انتقائية تفسر اختيار هذه التصرفات. التوليف الأكثر تعقيدا دون شك هو توليف السوسيوبيولوجيين الذين يعزون للإناث دورا رئيسيا: بالنسبة لهن، تكون الأفضلية لنوعية النسل، في حين أن المهم بالنسبة للذكور هو العدد.

يكون الذكور إذن مرتكبي سفاح القربى والإناث ضد ذلك، فهل تقلب هذه المشاهدات فكرة أن سفاح القربى "طبيعي" وأن حظرها "ثقافي"؟. من وجهة نظر تاريخية، نعم: استطاعت أنثى شبه الآدمية hominidée بشكل واضح الامتناع عن عناق إخوتها قبل أن تستحوذ ثقافة بالمعنى الذي نقصده هنا (لغة، قدرة رمزية). وفي فرنسا يمنع على الرجل أو المرأة في الزواج الثاني (بعد طلاق أو ترمل) أن يكون مع ابن الشريك السابق الآتي من

الفراش الأول أو بالتبني، مع أن مستوى القرابة الدموية بين الشريكين معدوم. وعلى العكس، يمكن للفرد أن يتزوج ابنة العمومة أو الخؤولة الشقيقة. وكثير من المجتمعات التقليدية تشجع الزيجات بين أبناء عمومة متصالبة[11] وبالمقابل تمنع الزيجات بين أبناء عمومة متوازية[12]، سيحسب مراقب الثقافة الأوروبية أن معاملات القرابة بين الأطفال الآتين من هذين القرانين متكافئة، وهذا أمر مثير. لكن أكثر من ذلك: من المتواتر أنه في نفس المجتمعات يسمح بزواج رجل مع ابنة أخته، وهذه المرة يكون معامل القرابة الدموية أعلى بشكل صريح، لدرجة أن أعراف [ممارسات] الزواج ودرجات القرابة تربطها علاقة ببعضها البعض.

(11) أبناء عمومة متصالبة cousins croisés: ابن عمومة أو خؤولة آت من شقيق مختلف الجنوسة عن الأب أو الأم، (مثال: ابن أو ابنة أخت الأب، ابن أو ابنة أخ الأم).

(12) أبناء عمومة متوازية cousins parallèles: ابن عمومة أو خؤولة آت من شقيق متوافق الجنوسة مع الأب أو الأم (مثال: ابن أو ابنة أخ الأب، ابن أو ابنة أخت الأم).

أرنولد فان جنِب (1873-1957): طقوس التحول

ما[1] المشترك بين احتفال السنة الجديدة في الصين والتعميد عند المسيحيين القدماء والدخول في عبادة نكيمبا nkimba في الكونغو السفلى؟ كلها طقوس تفصح عن اجتياز عتبة رمزية، اجتماعية أو روحية.

كان أرنولد فان جنِب عام 1909 ، سنة ظهور الطبعة الأولى من كتابه *طقوس التحول*، موظفا صغيرا غير مستقر، وكان قد تخلى عن عمله كمترجم في وزارة الزراعة من أجل أن يعيش من قلمه: مقالات ومؤتمرات وترجمات. كان يتملّكه شغفان: الإثنوغرافيا ومنطقة سافوا Savoie [في فرنسا]، التي ستظل على مدى حياته أرضَه المفضلة. ولد في ألمانيا، ولحق بأمه في فرنسا وأمضى قسما من حياته في منطقة شال ليزو التي اجتازها على قدميه.

---

[1] نيكولا جورنه مجلة العلوم الإنسانية. عدد 112، كانون الثاني 2001.

تم تأهيله كعالم إثنولوجيا في مدرسة المعلمين العليا. وبدءا من عام 1897 تابع دروس أنطوان ميلي Antoine Meillet في السنسكريتية، وعقد صلات بشكل خاص مع مارسيل موس وآونري أوبير، الذي سيصبح مشجعا لفرع الإثنولوجيا في مدرسة علم الاجتماع الفرنسية. أرنولد فان جنِب قريب إذن من "جماعة تابو- طوطم"، التي كان أحد هواجسها العمل على ما سيسميه إميل دوركايم عام 1912 *الأشكال الأولية للحياة الدينية*.

وهكذا فإن أول كتابين لفان جنِب يتناولان *الطوطمية في مدغشقر* (1903) و*الأساطير الأوسترالية* (1906). كان هذان العملان تناولاً ثانيا على النمط الفرنسي تلك الأيام، فقد أنجزا بدءا من أدبيات إثنوغرافية [لم يجمعها بنفسه]. ومع كتاب *طقوس التحول* أطلق نفسه في توليفٍ أشد طموحا، أتت فكرته، كما كتب، من "*إشراقة illumination*". لقد اهتم الإثنولوجيون، منذ إدوارد تيلور وجيمس فرايزر اللذين ابتدعا الطقوسيات المقارنة، بجرد أشكالها وآلياتها المنطقية. وهكذا أقاموا معارضة بين الطقوس "الميالة sympathique" (عن طريق التماثل) وبين الطقوس "السارية contagionnistes" (بالعدوى)، بين الطقوس "المباشرة" (السحرية) مقابل "غير المباشرة" (التي تلجأ إلى الألوهيات)، بين الطقوس "الإيجابية" (المسموحة [التي ينصح بها]) مقابل "السلبية" (الممنوعة). لكن قلة من الإثنولوجين أولت بعض الأهمية إلى حيثية أن الأفعال الدينية والسحرية، الحديثة والقديمة، تمارَس تبعا لترتيب معين، مع أن تسلسلها هام بمقدار محتواها. ومن وجهة النظر هذه يميز فان جنِب طائفة معينة من الطقوس "*التي تصاحب كل تبدل في حالة المكان وفي حالة الوضع الاجتماعي وفي العمر*": تلكم هي طقوس التحول.

يوضح أنه في كل مكان في العالم القديم، البدائي أو "شبه المتحضر"، كانت أبواب المدن والتخوم وحدود الأرض تمتلك صفة مقدسة: إذ كان عبورها يقتضي كافة أنواع المحاذير.كان ملك إسبارطة وهو ذاهب إلى الحرب

يتوقف عند حدود المدينة كي يقدم القرابين، وبعد ذلك فقط كان يدخل إلى *الأرض الفاصلة [بين الجيشين]* *non man's land* حيث كانت تدور المعارك. وفيما يتعلق بالقادة الرومان كانوا حين عودتهم من المعارك يتوقفون على الحدود كي يمارسوا هناك طقوس إعادة الاندماج réintégration. اعتمادا على هذا الدافع المكاني -اجتياز عتبة- أنشأ فان جنِب الصورة التي ستسمح له بأن يقارن بين عدد كبير من الطقوس، التي كانت تُعتبر في العادة من دون صلة بين بعضها البعض: طقوس الخصب، وأعياد التقويم السنوي، واحتفالات الزواج والتعميد والختان، وطقوس التطهير، واحتفالات الوصول إلى وظيفة في مجتمع حربي أو ديني، وإلى عبادة طوطمية أو سلفية، أو تكريس initiation شاماني، إلخ. تتألف هذه الصورة من مخطط ثلاثي. يوضح فان جنِب أن كل طقس يتضمن ثلاثة أزمنة: البائر [قبل العتبة] préliminaire، والعابر liminaire (أي "على العتبة")، والصائر [بعد العتبة] postliminaire: ومن وجهة نظر أخرى -كالتي لكاتب المقال- يمكن تسميتها: الانفصال (عن الوضع أو المكان السابق)، الهامش (بين وضعين)، والانضمام (إلى وضع جديد). وبقية كتابه بالكامل تطبيقٌ لهذا المخطط على عدد كبير من نماذج الطقوس المأخوذة من القارات الخمسة ومن التاريخ القديم، والتي تعود إلى مجاز اجتياز العتبة.

يرى فان جنِب أنه "*يمكننا أن نعتبر كل مجتمع عام مقسما على غرار منزل ذي حجرات وممرات*": الخروج من زمرة والدخول باحتكاك مع أخرى هما فعلان أضفيت عليهما الطقوس، ولن يكون ذلك إلا من خلال إيحاءةِ لياقة. هناك مثال لفت نظره: إنه مثال لغريب (أبيض) يستقبله الماسائيون Massai في كينيا، على الحدود يأتي موفد من الزعيم للتضحية بعنزة ويرسخ الصداقة مع المسافر وهو يحضر له بإصبع نصف قطعة من جلد الحيوان. يكمن هنا بشكل نموذجي طقس الاندماج في الزمرة.

لكن هذا المشهد القصير يغدو أكثر تطورا في أمثلة أخرى: لا تُقبَل إقامة الغريب إلا في أماكن على أطراف الزمرة. بكلمات مختصرة، إن ما بين هذه الطقوس من تماثل، يشير إلى أن كل دخول أو خروج متعلق بزمرة اجتماعية، مماثل لما يتم حين اجتياز حدود الحيّز المكاني: كلتا الحالتين تتيح مكانا لطقوس التحول.

الحمل والولادة والتكريس والزواج والموت

إن نوع الطقس الذي يشكل صميم عرْضِ فان جنِب هو ما يطلق عليه تبدل الحالة، ويعالجه في خمسة فصول تملؤها طقوس الحمل والولادة والتكريس والزواج والموت. يوضح فان جنِب أنه مهما كانت الأغراض الخاصة للطقس، فإن المشهد الثلاثي حاضر أو يطل برأسه. وهكذا في عديد من المجتمعات يتجنبون المرأة الحامل، بل يُفرض عليها أحيانا، كما هو الحال عند تودداس Todas في الهند، تبديل السكن فعليا. وفي أخرى تكون معزولة وملتزمة باحتراز الممنوعات في الغذاء أو الكساء. كل هذه الإجراءات، بحسب فان جنِب، طقوس انفصال تضعها في حالة هامشية. بعد ذلك تأتي بسرعة معقولةٍ الولادةُ وطقوس العودة إلى الحياة الطبيعية، (الانضمام). في بعض الحالات على الأقل، يظن فان جنِب أن بإمكانه إثبات أن المرأة تكتسب، بعد الولادة، كيانا جديدا، الأمر الذي يجعل من مجموع المشهد طقسا مستقلا بالكامل. ومع ذلك، إن العرض الأكثر إقناعا الذي يقدمه فان جنِب هو الذي يقوم على الطقوس المسماة علاجية أو سحرية المرتبطة بالبلوغ في أفريقيا وفي أمريكا وغيرهما. يقصد الباحث جيدا أن يثبت أن الأمر لا يتعلق بطقوس علاجية أو سحرية مرتبطة بسن البلوغ، إنما باحتفالات تقارن بطقوس التكريس في المجتمعات الباطنية والأخويات [الجمعيات] الدينية: هدف

الطقس هو تأمين عبور الغرّ من مجتمع الأطفال إلى مجتمع البالغين. عند الماسائيين، يبدأ الصبيان بالقيام برحلات طويلة في القرى، ثم يحلق شعرهم (الطور البائر)، ثم يختتنون، ويتم احتجازهم عدة أيام في أكواخ في الغابة (الطور العابر). ثم يحلق لهم من جديد، ويعيشون في الريف حتى ينمو شعرهم: تُعمل لهم ضفيرة، ويحصلون على كيان المحارب (الطور الصائر).

في معبد إليوزيز Eleusis، يخضع المرشحون لأوامر كاهن، ويقادون إلى حظيرة المعبد كي يتطهروا. ثم يقادون جريا على شاطئ بحري، ويسمى هذه الجري "إبعاد". يأخذ الأغرار حماما مع خنزير، ويتوجب عليهم الاحتراز من ممنوعات غذائية قاسية والمشاركة بطواف، وبعدها يتم قبولهم في المعبد وقد تبينت لهم أسرار الموت. وأخيرا تعيدهم الأغاني والطواف إلى الحياة الدنيوية.

وبمجرد أن تم بناء ذلك، فإن فان جِنِب يُخضِع بقية الطقوس المتعلقة بدورة الحياة للمعالجة ذاتها: الخطوبة والزواج، وخصوصا طقوس الموت، وبصددها تَمكّن بسهولة من تبيان أن الموتى، في العديد من المجتمعات التي تمارس المراسم على مراحل، يتم فصلهم بالتدريج عن الأحياء (التسجية enterrement)، ثم يُتركون "على الهامش"، وأخيرا يعاد دمجهم تحت شكل رفاة relique. وفي خلاصته، يعتبر فان جنِب أنه أوفى بوعده: طقوس شديدة التنوع، مأخوذة من عدة أماكن مختلفة من العالم، يبدو أنها تؤكد مخططه الثلاثي. سنواجه إذن، مع طقوس التحول، شكلا طقوسيا أوليا. يحدد الباحث بشأنه أنه يمكن أن يتمظهر بطريقة صريحة أو بمجرد "وجود بالقوة en puissance". وأخيرا يقيد قليلا طرحه محددا بدقة أن ليس كل التبدلات في الحالة تؤدي إلى طقوس تحول في كافة المجتمعات، وأنها بشكل خاص توجد في المجتمعات "شبه المتحضرة"، بمقدار ما تكون الفئات الاجتماعية فيها مقسمة إلى حجرات.

تصور اجتماعي للمقدس

حصل كتاب فان جنِب في الحقيقة على استقبال أقل حرارة مقارنة مع الفكرة التي قدمها. وقد كان السبب متعلقا باستراتيجية الباحث. وكما لامه موس في تقريره إلى *الحولية السوسيولوجية* *L'Année sociologique* (1910)، كان كتاب *طقوس التحول* "*جولة عبر التاريخ والإثنوغرافيا*" مؤلفا من قطع وأجزاء، قلّةٌ منها بالحقيقة، توضح بشكل كاف نمطا تسلسليا enchainement-type لطقس التحول: كان الباحث في الغالب مجبرا على التصريح بأن بعض المراحل ناقصة، وكان يجب افتراضها أو تأويلها. باختصار، المقصود هو كتاب برنامجي programmatique أكثر منه كتاب عرضٍ بالشكل الجيد والمتوجب. وبسبب إصابة الباحث بخيبة جرّاء الاستقبال البارد دون شك، فإنه لم يدفع أبدا بحثه إلى الأمام. لكن خيبة الأمل هذه لم تمنع طقس التحول أبدا من أن يصبح نمطا بدئيا ذا استخدام شائع في الأنتروبولوجيا الدينية، وبعد ذلك، يصبح مقولة ذات معنى عام: نُقلت عبارة طقس التحول الفرنسية إلى اللغة الإنكليزية كما هي، إذ يقال بالإنكليزية: .*"rite de passage"*

كيف يفسَّر هذا النجاح؟ في البدء، تنطلق فكرة طقس التحول من صورة بسيطة ومعبرة: إنها صورة عتبة يتم اجتيازها، وفي الغالب يكفي هذا العنصر وحده للتمييز بين طقوس التغيير عن تلك التي تهدف إلى استعادة حالة سابقة (كالطقوس العلاجية مثلا). ومن جهة أخرى، يجب التذكير بتأثير المدرسة الدوركايمية على الأنتروبولوجيا الاجتماعية البريطانية ومنها إلى العالمية. ضمن الجوقة المخالفة للتأويلات السحرية والكوزمولوجية والأونطولوجية للطقوسي الذي كان يشغل الإثنولوجيين في بداية القرن20، كان نموذج فان جنِب أحد النماذج النادرة لتقديم بُعد سوسيولوجي: إن مفاهيم "الفصل"، "الحافة" و"الاندماج" تنتمي إلى ميدان الحراك الاجتماعي، وليس إلى ميادين الميتافيزيق أو الخارق.

ومع ذلك، لم يكن مفهوم طقس التحول، كما نقله فان جنِب، يزيد كثيرا عن أداة للشكليات المقارنة: فهو بشكل خاص لم يكن يحيل إلى أي تفسير أو نظرية من النمط الوظيفي. وتوجب في الحقيقة انتظار عقد الستينيات من القرن20 حين حدثت في إنكلترا عودة إلى تحليل النزعة الرمزية الدينية وحين شهد العمل الذي تركه فان جنِب تطورات جديدة. ففي عام 1962 قام ماكس غلوكمان، أستاذ في منشستر، بقراءة نقدية لفان جنِب وأضاف إليه أهمية وظيفية: الأمر الذي لم يره جنِب، هو أن طقوس التحول شأنها شأن بقية الطقوس، لها مهمة في حل المشاكل، أو على الأقل التوترات الملازمة لكل تنظيم اجتماعي مؤسس على الزمر الاجتماعية أو على الكيان القائم statut.

قام فكتور تورنر، تلميذ غلوكمان ومتخصص بأفريقيا، بدفع هذا التحليل أبعد من ذلك. فقد طبع عام 1969 سلسلة من المحاضرات تستند إلى معرفة مفصلة بطقوس ندمبو Ndembu في الكونغو من أجل تناول مسألة طقوس التحول. واهتم بشكل خاص بالطور المركزي "العابر" كما وصفه فان جنِب. وقد لاحظ أنه في بعض طقوس الإنجاب والإقامة والتكريس، يتسم هذا الطور بإذلال الخاضعين للطقس. وهكذا عند ندمبو يجب على الرئيس الأعلى القادم أن يقبل بأن يعرَّى، ويُشتَم بشدة، ويهدَّد ويعامل بسوء من قبل أفراد رعيته قبل أن يصبح سيدهم المهيب. وكذلك، خلال مراسم الختان للذكور، يعرى الأغرار ويرسلون إلى الدغل ويعاملون كالعبيد. هذه الحركات الموحية، المشتركة بين العديد من طقوس التكريس (إزعاج المستجدين [من قبل الطلاب الأقدم] حالةٌ منها) وصفية لحالة العابر: وضع من هو خارج الكيان، وهو يتخلّص من فئات الأعمار والقرابة والمرتبة.

المألفة مقابل البنية

يقترح تورنر اقتران هذا الوضع مع مفهوم *المألفة* Communitas: *المألفة* هي جالية متجانسة ومتساوية ومؤسسة على روابط بين شخصية، ويمكن أن تقابلها صفة *البنية [المركّبة]* structuré، أي غير المتجانسة والمتفاوتة التي تخص المجتمع في الأزمنة الاعتيادية. ومن جهة أخرى، في طقوس التحول، يترافق الفوص في *المألفة* غالبا مع إذلالات. لماذا؟ لأن المقصود من المعاملات السيئة التي يتعرض لها زعيم ندمبو هو تعريف الرئيس القادم بأن سلطته لا تعود إليه، إنما منحها له أفراد رعيته. وهكذا يمكن لطقوس التحول هذه أن تذكّر بأخرى: وهي طقوس انقلاب الدور في بعض المجتمعات التراتبية، حيث يقوم المالكون بخدمة العبيد، ويؤدي الأسيادُ الطاعةَ لخدمهم في مناسبات معينة، مع فارق أنه بمجرد أن ينتهي الاحتفال يعود كلٌّ إلى موقعه. وظيفة انقلاب الدور هذه بحسب تورنر واضحة: المقصود منها إظهار الصفة التشييدية والنسبية للمراتب الاجتماعية. هذا هو المعنى الذي يمكن إعطاؤه للطور العابر في طقوس التحول: طور إظهار وجود بنية اجتماعية. وهكذا يصل تورنر من ذلك إلى تفسير أوسع بكثير من الحراك الاجتماعي: تكون بذلك كافة المجتمعات مشيدة على تعارض بين بنية وبنية مضادة. وهذه المعارضة تتضح ليس فقط في ممارسات الطقوس، إنما في المؤسسات (مثل مهرج المسرح)، وفي الحركات الاجتماعية (مثل الهيبيين)، وفي الحركات الدينية (كما في رهبانية سان فرانسوا أو مسيحانية كريشنا messianisme de Krishna)، وفي شخصيات هامة كشخصية بوذا وغاندي وليون تولوستوي. لطقوس قلب الأدوار وظيفة نقول عنها اليوم أنها كاشفة: إنها تجعل المراتبيات الاجتماعية مرئيةً، ومن هنا بالذات تعيد تأكيدها. الحركات الانشقاقية تلعب دورا أكثر فاعلية: فهي من خلال حرمانها، ومن خلال رفضها للتراتب الاجتماعي، تضع نفسها ظاهريا في وضعية الضعف. لكن الذي تجسده ليس مجرد أنها

الأطروحة المضادة للبنية الاجتماعية، بل هو مكمّل لها، لأن مهمة البنية، تبعا لتورنر، هي "*إنجاز* المألفة *والمحافظة عليها*". يبدو المجتمع المستتب إذن كمزيج من مألفة ومن بنية. هؤلاء الذين يحتلون مواقع تراتبية (أي "الأقوياء") يمكنهم سوء استغلالها ويعتدون بذلك على *المألفة*: وهنا يكمن دور الضعفاء في تذكيرهم بوجود هذه *المألفة*. وهنا كما يفسر تورنر تكمن "*سلطة الضعفاء*". ولهذا السبب يمكن لشخصيات متواضعة، مثل غاندي، أن تصبح رجال دولة أقوياء. وكما اكتسبت طقوس التحول دلالات جديدة، فإنها فقدت شيئا من خصوصيتها: لم تعد تبدو مقدّرة رمزية *فريدة sui generis*، إنما شكلا من بين أشكال أخرى يمكن أن يتخذه التعبير عن التوترات الرئيسية في المجتمعات البشرية. لن نفاجأ اليوم أيضا، حيث أخذت مقاربات الطقوسي كذلك وجهات أخرى (انتظامية أو براغماتية)، إذا قلَّ استخدام مفهوم طقوس التحول كثيرا، إلا بشكل وصفي من أجل الإشارة إلى الأفعال الأكثر بروتوتيبية من نوعها: تكريس، تزريك المستجدين، طقوس التحول إلى زمر معينة...

ملحق

إثنولوجي خارج الكيان الرسمي

ولد فان جنِب في لودويغسبورغ، من وورتمبيرج عام 1873 لأب ألماني وأم هولندية. وبعد طلاقهما عاش مع أمه في فرنسا حيث أتم دراسته. دخل عام 1897 إلى مدرسة المعلمين العليا وتابع دروسا باللغة العربية القديمة وفقه اللغة والديانات البدائية. وبعد 4سنوات أمضاها في بولوني، حيث علّم الفرنسية، قدّم رسالته حول *الطوطمية في مدغشقر* وطبعها عام 1904، ثم ألف كتابا تحليليا حول *الأساطير والخرافات في أستراليا* (1906). وخلال هذه السنوات كان يعيش من عمله كمترجم في وزارة الزراعة.

عام 1909، وفي الوقت الذي كان فيه ينشط في مجلة الدراسات الإثنوغرافية والسوسيولوجية وطبع فيه كتابه *طقوس التحول*، رشح لمنصب في الكوليج دو فرانس. سرعان ما تم استبعاده من المسابقة، وأحس بأنه رفض من الجامعة الفرنسية، فترك باريس إلى فلورنسا ثم إلى سويسرا. عام 1912 علّم في جامعة نيوشاتل وأصبح المدير المساعد لمتحف الإثنوغرافيا في المدينة نفسها، ثم عاد إلى فرنسا عام 1915.

وهناك عمل كمترجم في وزارة الخارجية خلال سبع سنوات، وانكب بعد ذلك بالكامل على أعماله الشخصية، التي اتجهت منذ ذلك الحين نحو شمال أفريقيا، وخاصة *الإثنوغرافيا والتقاليد في المقاطعات الفرنسية*. طبع 6 كتب عن المقاطعات الفرنسية، ثم ما بين عام 1937 وموته طبع كتاب *المعلَم المتداول في الفولوكلور الفرنسي المعاصر*.

فان جنِب مؤلف كتابين مرجعيين على الأقل ويعتبره البعض مؤسسا للإثنولوجيا الريفية في فرنسا، ومع ذلك لم يجد فيها أبدا من يعرض عليه وظيفة باحث أو مدرس.

جيمس جورج فريزر 1854-1941

الغصن الذهبي وأساطير الملك المقدس

إن[2] كتاب *الغصن الذهبي*، الذي كتب في مطلع القرن20، لوحة شاملة يقارن فيها فريزر بين مئات الأساطير والشعائر من كافة القارات. أراد الباحث فيه إماطة اللثام عن سر قتل "الملك المقدس"، ومن خلال ذلك، ظن أنه عثر على مفتاح الفكر السحري عند الشعوب "الوحشية".

يبدأ كتاب *الغصن الذهبي* للسير جيمس فريزر بحكاية على شكل لغز. إنها حكاية من أسطورة غريبة تعود لروما القديمة. كان يعيش على ضفة بحيرة نيمي Nemi كاهن- ملك مكرس للإلهة ديان Diane. وعندما بدأ يهرم، كان على زعيم تلك الأمكنة أن يعتزل تبعا لطقس غريب وفج: يجب قتل الملك على يد المرشح للعرش، وهو عبد آبق [كالزيبق] fugitif. لكن هذا الأخير لا يستطيع اقتراف جريمته إلا بعد أن ينتزع غصنا من الشجرة المقدسة

[2] جان فرانسوا دوتيي مجلة العلوم الإنسانية. عدد 107، تموز 2000.

التي يعيش قربها الكاهن- الملك. "هكذا كان قانون المعبد. أي واحد يطمع في كهنوتية نيمي لا يستطيع شغل المهام إلا بعد أن يقتل سلفه بيديه؛ أما وقد ارتكب القتل، فهو يظل ممتلكا للمهمة حتى الساعة التي يأتي فيها آخر، أشد ذكاء وأكثر بأسا منه، يلقيه صريعا بدوره"[3].

لماذا يتوجّب قتل الملك؟

يتساءل فريزر عن دلالة هذه الأسطورة التي بقيت تروى في روما المتحضرة فترة طويلة فيما بعد. لماذا يجب قتل الملك بعد أن تخور قواه؟ ولماذا يجب في البداية التقاط هذا الغصن الثمين؟

يشكل هذان السؤالان حبكة قصة تدور لحمتها على امتداد *الغصن الذهبي*. الكتاب ضخم. فقد طبع في البداية عام 1890 بمجلدين كبيرين. وبعد ذلك، لم يتوقف فريزر، العامل بمفرده والموسوعي الشره، عن إغناء موضوعه وتطويره، إذ لم تكن الطبعة الثالثة بين 1911 و 1915 تقلُّ عن 12 مجلدا! لأنه ولكي نتابع حكايته، يقترح علينا المؤلف تقصيا واسعا لأساطير الشعوب القديمة وللمجتمعات البدائية. سيكون لغز "ملك الغابات"، ثم لغز "الغصن الذهبي"، ذريعة فريزر كي يفهم الفكر البدائي وكي يكشف سر الطقوس السحرية.

يبدأ الكتاب بدراسة مطولة حول تيمة "الملك الساحر في المدينة البدائية". ففي العديد من المجتمعات، من الفراعنة المصريين وحتى الممالك الإفريقية القديمة، يكون الملك مزودا بقدرات مقدسة. وهو ليس كائنا إنسانيا كالبقية، بل نصف إله يستحوذ على قدرات سحرية. فهو الذي يؤمّن عودة

[3] Le Rameau d'or, T. I, Robert Laffon, 1998 (éd. orig. 1890)

المطر ويشرف على المراسم الزراعية ويهتم بالمحاصيل. وكملك راهب أو ملك إله أو ملك ساحر، كان الملك المقدس يجسد الجماعة وقوى الطبيعة، ويؤمّن من خلال قواه الحيوية وحدةَ الزمرة وبُقياها، ويسمح للطبيعة بأن تتجدد. ولهذا السبب تكون حياته وصحته على قدر ثمين في نظر المجتمعات التي توقره. لكن الملوك، حتى ولو اقتربوا من مرتبة الآلهة، سيموتون في يوم ما، لذلك يعتبر موت السيد على الدوام طورا حاسما بالنسبة للجماعة.

في المجلد التالي، *قتل الإله*، يتفحص فريزر الأساطير والطقوس المرتبطة باختفاء الملك. ففي سبيل مجابهة الخطر الذي هو المرض أو الموت المفاجئ للملك، الأمر الذي يهدد رخاء الجماعة، لا توجد إلا طريقة واحدة، وهي طريقة جذرية: قتل الإله- الملك حالما تظهر علامات الوهن في *جسده*، وذلك بغية نقل "روحه" إلى خَلَفٍ له قوي. يقرن فريزر تيمة موت الإله وولادته بالطقوس الزراعية لدورات الطبيعة. كل سنة يتم الاحتفال عند شعوب عديدة "*بأرواح القمح والغابات*" وهو الموضوع الذي يخصص له فريزر مجلدا سميكا.

ثم، في مجلد آخر يهتم فريزر بتيمة "*كبش الفداء*"، أي القيام بقتل إله أو حيوان مقدس (الكبش). يهدف هذا الطقس إلى تخليص المجتمع من الأذى الذي يترصده. وأخيرا ينتهي *الغصن الذهبي* بالحكاية الاسكندينافية *بالدر الرائع* *balder le Magnifique*. وتهدف هذه الأسطورة إلى الإجابة على السؤال الثاني الذي طُرح في بداية الكتاب: لماذا يجب على الطامع بكيان الكاهن- الملك في البداية التقاط الغصن الذهبي قبل قتل الملك في موقعه؟

موت بالدر الرائع

تقول الأسطورة الشمالية إن بالدر الملقب بالرائع، ابن أودين Odin، والرئيس الأعلى للآلهة، هو الأكثر جمالا والأكثر حكمة في آن واحد، فهو

الأفضل بين الآلهة. ومن أجل حمايته وإبعاده عن أي خطر، نجحت أمه بالحصول على امتياز: سيكون بالدر منيعا تجاه كافة المواد التي قد تجرحه أو تقتله. ولكونه أصبح لا تخترقه الجروح، فقد أخذ إخوته وأخواته يتسلون بقذفه بالحجارة والسهام دون أن يعاني من شيء.

غير أن لوكي Loki، وهو إله شرير، علم أن بالدر ليس ممنّعا ضد كل شيء. هناك نبتة الهدال gui [عارش على البلوط]، لم تتم حمايته منها. ذهب لوكي إذن لتجميع الهدال وأعطى منها عودا إلى هوثر Hother، وهو إله أعمى وقوي جدا. أخذ هوثر غصن الهدال وقذف به من قوسه على بالدر، الذي سقط ميتا على الفور. حدث الذعر والوجوم بين الآلهة والبشر، ونُقل جثمان بالدر إلى شاطئ البحر حيث تم إحراقه. تخبرنا الأسطورة أن زوجته التي جُنَّت من اليأس وهي ترى جثمان زوجها، ألقت بنفسها في لهب كومة الحطب.

مات إذن الإله بالدر مقتولا بواسطة غصن هدال. يقرن فريزر هذا المقطع من الأسطورة مع مخطط الغصن الذهبي، وسيؤدي فهمُ دلالة هذه الأسطورة، إلى إماطة اللثام عن مبررات وجود هذا الغصن المقدس.

إن التفسير الذي يقدمه فريزر لهذه الأسطورة هو التالي: لقد مات بالدر بواسطة غصن شجرة، لكن هذا الغصن هو غصن شجرة مقدسة وما الهدال إلا "*روحها الخارجية*". أي أن الهدال يمثل "روح" البلوط chêne، يجب في البداية إذن نزع هذه الروح قبل عملية قتل البلوطة. يشكل موتُ بالدر، المماثل للبلوطة، وما تلاه من عملية حرق للجثة على كومة حطب، القربانَ الضروري من أجل تجدّد الطبيعة والجماعة. تدعم هذه الأسطورة وتبرر الطقوس السنوية للنار، التي تقوم في كل مكان تقريبا في المجتمعات الزراعية. إنها تدعو إلى العودة إلى الطبيعة، ويكون على أسطورة بالدر إذن أن تقترن بطقوس تجميع الهدال وبمراسم النار.

يرى فريزر أن الأسطورةَ حكايةٌ تصاحب طقسا، والطقسُ هو إيحاءة سحرية مصممة للتأثير على الطبيعة وعلى القوى التي تديرها. توصّل إذن إلى

حل اللغز المزدوج: لغز قتل الملك ولغز الغصن الذهبي. يجب قتل الملك والحلول محله من أجل تجنب أن تتقوض الروح المقدسة. والغصن الذهبي حاملُ هذه الروح، ومصدرٌ حيوي ينتقل من جيل إلى جيل عند البشر، ومن فصل إلى فصل في الطبيعة. هاكم لماذا لا يمكن أن يكون الطامع بلقب الكاهن- الملك أيَّ متمرد. عليه في البداية أن يستحوذ على قوة حيوية، وأن يكون قد حاز على القداسة قبل أن يحل محل الملك المخلوع.

نظرية فريزر عن السحر

الطبيعة في الفكر السحري محكومة بأرواح وبقوى يوقرها الإنسان "البدائي" ويبحث عن مراضاتها. في كل سنة تولد الطبيعة مجددا من خلال تدخّل الملك- الساحر الذي يعيد خلق عالم النباتات. وهدف الطقوس المقدسة التي يمارسها هذا الملك هو منح الحياة إلى المزروعات وإلى استهطال المطر وطرد الأمراض. بالنسبة لفريزر، يعمل السحر تبعا للمبدأ "الميّال sympathie"، بمعنى التشبّه والتقليد. مثلا، الدخان الذي يعلو فوق النار يذكّر بالغيوم التي تغطي الشمس، ولكي نستقدم الغيوم والرعد والمطر، يجب عند الزونيس Zunis (هنود نيومكسيك) إقامة نار مراسمية.

تستند السببية السحرية إلى قانون المماثلة، المسمى العلاج بالمثيل homéopathique: النار تشبه الشمس، والدخان يشبه الغيوم، وهكذا فإن "*الشبيه يستدعي الشبيه*". تستند السببية السحرية أيضا إلى قانون آخر، هو قانون السِّراية [العدوى] contagion، القائل إن الأشياء التي كانت على تماس مع بعضها تستمر بالتأثير عن بعد. وعليه، لا يجب وضع الملك الساحر على تماس مع الأرض، وإلا فإنه سيفسد، وسيتلف.... وهكذا في عدد من المجتمعات حيث يحكم الملوك- الآلهة، من الفراعنة وحتى إمبراطور اليابان،

يتجنبون بعناية أن يلامس الملكُ الأرضَ حتى لا تتلف قواه بالتماس مع الأرض. وهذا هو سبب حمل الملك على أكتاف خدمه أو مدّ سجادة تحت قدميه. وفي سبيل التأثير على الطبيعة وتأمين رخاء المحصول، ومن أجل حماية المجتمع من الشر، من الملائم إذن ممارسة سلسلة من الطقوس المقدسة، لأن الطقس، تبعا لفريزر، هو النسخة التطبيقية للأسطورة. تقيم الأسطورة مع الطقس نفس الصلة التي بين العلم والتقنية. وشيئا فشيئا، تبعا لفريزر، سيحل الدين محل الفكر السحري (حين يفهم الناس أن هناك عالماً للآلهة متميزاً عن عالم الطبيعة)، ثم سيحل العلم محل هذا الأخير. هذا التصور التطوري لعصور الفكر الثلاثة –السحر والدين والعلم- كان شائعا تلك الفترة، ولم يفعل فريزر حول هذه النقطة سوى استعادة أفكار سابقيه. لكنه يصوغ هذا التصور التطوري في اللحظة ذاتها التي كان الأنتروبولوجيون فيها يتخلّون عنه...

حظي عمل فريزر بصدى غير عادي. وستجد الطبعات المتلاحقة للغصن الذهبي نجاحا باهرا، وذلك تحديدا بفضل نشاط زوجة فريزر، التي كرست حياتها للتعريف بعمل زوجها وبترجمته. لقد ألهم الغصنُ الذهبي محللين نفسيين مثل سيجموند فرويد وجيزا روهايم Geza Roheim، وكتّاباً (مثل عزرا باوند وجيمس جويس وديفيد لورنس وتوماس إليوت). وعلى العكس من ذلك كان استقباله عند الأنتروبولوجيين باردا. ففي الحقيقة بدأ فريزر مشروعه خلال سنوات 1880، في فترة كانت فيها الأنتروبولوجيا واقعة تحت تأثير النظرة التطورية. لقد تأثر بقوة بروبيرستون سميث، أستاذه الذي صار صديقه المفضل. وإن قسما هاما من تكوينه العقلي مدين له به. لكن عندما أتمّ عمله خلال عقد العشرينيات، لم تعد الأنتروبولوجيا تحاجج بنفس المصطلحات، ثم بدأت الانتقادات بالتراكم. فمنذ عام 1902 انتقد مارسيل موس النظريةَ الفريزرية عن السحر الميال وانتقد مفهومَه ذا النزعة التطورية حول عصور الفكر. أما أرنولد فان جنب فقد وجّه اللوم إلى فريزر لنسجه صلات اعتباطية بين

الأساطير الآتية من أماكن ومن أزمنة مختلفة، خالقا بذلك مجموعات أسطورية مصطنعة. ووجّه روبيرت لوي كلمات قاسية لفريزر ولتشييده الذهني: "*إنه مطلّع وليس مفكرا*". لكن البريطانيين هم من قدّموا النقد اللاذع، فقد أعلن برونيسلاو مالينوفسكي بادئ ذي بدء أنه "*غارق ومأخوذ*" بالعمل الفريزري، قبل أن يتخذ مسافة "*تجاه بعض النظريات الساذجة في الغصن الذهبي*". وقدّمه إدموند ليش كواسع الاطلاع وذي نزعة إنسانية، كعالم في غرفة لم يفعل سوى تستيف مستندات لم يكن هو مصدرها [من تجميع غيره] معطيا إياها شكلا أدبيا جاهزا لإغواء الجمهور. وبخبث أضاف في العمق، "*وجدَتْ قدراتُ فريزر نفسها مختزلة إلى فأر مكتبات شره بشكل حاذق ونشيط*". ثم يضيف بأنه يمكن العودة إلى عمل فريزر من أجل قائمة المراجع المذكورة فيه، "*أما الباقي فهو لتكديس الغبار*"[(4)].

ذرية غريبة

يبدو إذن أن المجد الذي حظي به الغصن الذهبي لدى الجمهور العريض، لم يكن له ما يماثله، فيما عدا تقدير محدود، في أوساط المتخصصين.

لكن بعض الأنتروبولوجيين لا يتفقون مع هذا الرأي. فقد استمرت التيمة الرئيسية في الغصن الذهبي، وهي "الملك المقدس"، بجذب اهتمام بعض المتخصصين، وتحديدا أولئك الذين يدرسون الأسس الرمزية للسلطة. وتلكم هي حالة الأنتروبولوجي البلجيكي لوك دو هيوش، الذي يصف نفسه بأنه "*فريزري جديد*". استلهم دو هيوش وهو المتخصص بالجانب الثقافي لجماعات الكونغو الوسطى، الأطروحات الفريزرية كي يفسر أنظمة الفكر المتعلقة

(4) E. Leach, L'Unité de l'homme. Et autres essais, Gallimard, 1982 (rééd. 1994).

بالممالك المقدسة الموجودة على مدى قرون في أفريقيا الوسطى. لأن "*المقتل الطقوسي*" لملك بحيرة نيمي لم يكن فقط أسطورة رومانية قديمة. فمنذ فترة وجيزة، تم الاهتمام بالقتل الطقوسي للملك في بعض ممالك أفريقيا، كما عند جماعة نياكيوزا Nyakyusa في تنزانيا. كان يعيش هناك ملك مقدس بشكل منزوٍ، وكان من المفترض أنه يؤمن رخاء البلد عن طريق القوة المنتشة [ذات البذور الخصبة] التي تكمن في جسده. كان يمتلك القدرة على إسقاط المطر وعلى التزود بالغذاء، وبالحليب وبالأطفال. لهذا السبب "*كان يُشنق طقوسيا أو يُدفن حيا حينما يصاب بمرض عضال*"[5].

إن رمزية السلطة، والتابوات الملوكية، وطقوس كبش الفداء والطقوس الزراعية... وكثيرا من المعالم الأسطورية التي اكتشفها فريزر، تتابع تحريضها لتفكير بعض علماء الأساطير حول السحر والأسطورة والفكر البدائي. أما بالنسبة للجمهور، سيظل الغصن الذهبي دوما رحلة مذهلة عبر أساطير الإنسانية. وهكذا كان هدف كاتبه.

---

(5) L. de Heusch, Le Roi de Kongo et les Monstres sacrés, Gallimard, 2000.

هل للأساطير معنى؟

تحليل بنيوي للأساطير تبعا لكلود ليفي شتراوس

فتح[1] ليفي شتراوس، وهو ينقل مناهج الألسنية البنيوية ومفاهيمها إلى حقل قراءة الأساطير، الطريقَ إلى تحليلٍ وَقَعَ بين عقبتين: فقدان المعنى واعتباطيته.

"*كي نفهم ما هي الأسطورة، أليس لنا الخيار إذن إلا بين السطحية والسفسطة؟*" هذه الكلمات التي قدّم بها ليفي شتراوس عام 1955 مقاله- البرنامج حول تحليل الأساطير، كلماتٌ حادة. فقد مسح بصفتين كافة الموروثات الآتية من الفلسفة ومن الدين المقارن التي ألهمت بعض سابقيه: مثل ماكس موللر وإدوارد تيلور وجيمس فرايزر وكارل يونغ وآرثر هوكارت وآخرين أقرب عهدا. ما الذي يأخذه عليهم؟ بالإجمال، أنهم منحوا الحكايات الآتية من الموروثات الإغريقية أو الشرقية أو غيرها، دلالات مستمدّة من مكان آخر: الإحساس بالطبيعة، تعبُّد الخصوبة، الخوف من المقدس، تمجيد الشخصيات القصصية، الوعي الجمعي، علم نفس الأعماق الذي لا يمكن

[1] نيكولا جورنه مجلة العلوم الإنسانية. عدد 133، كانون الأول 2002.

تفاديه. لديهم عذر: إن ما يُدعى "أسطورة"، بشكل عام، هو حكاية شفوية أو مكتوبة أُخذت على أنها حقيقية من قبل الذين ينقلونها، لكن ما تقدمه من حيثيات هي قليلة الاحتمال وخارقة وغامضة، لدرجة لا تسمح لها بالانتماء إلى التاريخ، بل حتى بوصف عالم محتمل. وهكذا توجب على المفسرين من كل حدب وصوب أن يختلقوا معنى لها.

بالنسبة لليفي شتراوس إن ما يجب عمله هو العكس تماما. ففي البداية يجب الاكتفاء بالنصوص والتعرف الدقيق على انتظامية الشكل. ثم نقل مبادئ التحليل البنيوي إلى مستوى السرد. وسنرى فيما بعد ما المقصود بذلك. لكن لنتروَّ قليلا. خلال عقد الخمسينيات من القرن20، لم تكن كلمة بنية جديدة تماما. كانت تُعرف لها عدة إصدارات: *البنيات الأولية للحياة الدينية* لإيميل دوركايم[1]، وتلك التي لألفريد رادكليف- براون[2]، *وبنيات القرابة* لليفي شتراوس[3]. وفي عام 1935 عرض جورج دومزيل، بخصوص الأسطوريات المقارنة تحديدا، مبادئ شبيهة: يتعلق الأمر دوما بمجابهة مجموعات، منظومات وليس عناصر، وإظهار أن هناك علاقات متماثلة مخبأة خلف تنوع الوقائع.

مبادئ التحليل البنيوي

من أجل تقديم مقاربة جديدة، يستند ليفي شتراوس إلى الصوتيات البنيوية phonologie: اعتباطية الإشارة (لا توجد صلة بين الصوت وبين ما يشير إليه هذا الصوت)، ومفهوم المنظومة (العناصر الصوتية محدودة العدد وتعمل حسب ما بينها من تباين). لكن الأساطير هامة من خلال ما ترويه، وليس من

[1] Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912 (rééd. 2000).

[2] Structure et fonction dans les sociétés primitives, 1950.

[3] Les Structures élémentaires de la parenté, Mouton, 1948 (rééd. Ehess, 1995).

خلال مادتها الصوتية: عناصرها شخصيات وأفعال وأحداث وأمكنة وموضوعات، إلخ. سيقوم التحليل إذن على وحدات يسميها ليفي شتراوس "*سطيرات* mythèmes [عناصر الأسطورة]" ويشبّهها بـ "جملة": شخص وفعل أو خاصية مرتبطة به، على غرار *"أوديب يقتل أباه لايوس"*، *"البطل كياناكو يستخدم قوساً لُحمتُه وتر من حيوان"*، أو *"لا مفر من الحرب"*.

فائدة هذه السطيرات ليست في ترابطها، بل في أنها تشكل جَدْوَلَةً répertoire. وكما يشير ليفي شتراوس فإن الأساطير غالبا ما تصدمنا من جانب تكرار أحداثها، وهي تعيد إنتاج أنماط المواقف نفسها، وإجراءات الفعل نفسها. يجب إذن وقبل كل شيء محاولة فهم "اللغة" العائدة لها، وفهم أي نوع من المنطق يتخفى خلف فانتازيا الحكاية. بأية خاصية لهذه "اللغة الأسطورية" سوف يتم الاهتمام؟ هناك اثنتان على الأقل: الأولى ملموسة بما فيه الكفاية، بمجرد ما تتوالى الحكاية، تُصنَّف مكوناتها تبعا لبعض خصائصها المحسوسة، ثم تنتظم في سلسلة معارضات. مثال بسيط: في حكاية يحدث فيها، بالتتالي، أن يقابل البطل ببّغاءً أصفر perroquet، ويتعرض لخيانة من قبل طوقان toucan، ويشعل نارا في الغابة، ثم يفلت من فيضان، فإنه يمكن تجميع المصطلحات في أزواج (ببغاء/طوقان، نار الغابة/فيضان). ثم، على اعتبار أن الببغاء في الثقافة التي ترتبط بها هذه الأسطورة، هو حيوان شمسي، والطوقان منذر بالمطر، سيطرح المرء أن هذين الزوجين يترجمان نفس المعارضة بين النار والماء، وعلى التتالي "من السماء" و"من الأرض". ومن خلال التصرف بهذا الشكل مع عدد كبير من الأساطير، نحصل على معارضات متكررة، تمتد على تعميم أوسع بكثير (صيد/زراعة، نيء/مطبوخ، مفتوح/مغلق). الهدف ليس وضع قائمة مصطلحات أسطورية، لأن كل عنصر، مأخوذا لوحده، لا يمتلك دلالة لافتة: إذ من الممكن أن يكون له العديد من الدلالات تبعا للسياق الذي يظهر فيه. في حكاية أخرى، تقوم المعارضة بين

الببغاء والبومة chouette، مما يترجم معارضة بين "النهاري" و"الليلي". لهذا السبب يعالج ليفي شتراوس الوحدات المشكلة للأساطير ليس كرموز اتفاقية، بل "*كحزمة من العلاقات*"، كعلامات قادرة على الإحالة إلى مدلولات متعددة، وذلك تبعا للسياق الذي تندرج ضمنه، لكن دون أن تمتلك أية واحدة منها بشكل مخصوص.

الهدف الثاني للتحليل البنيوي طَموح وأكثر صورية في آن واحد. والمقصود هو تشييد القواعد المنطقية التي تحكم إنتاج الأساطير. الأساطير كما قلنا هي حكايات طليقة، توجد منها عدة نسخ في الغالب. وهذا ما يهم ليفي شتراوس على وجه الدقة، لأن هذا هو مصدر الاختلافات الدقيقة، التي بدءا منها يمكننا إظهار أن الأساطير غير مشيدة بشكل فوضوي، إنما بتحولات تمّت من خلال تطبيق عدد صغير من القواعد على عدد كبير من العناصر. هذه القواعد عامة جدا: قواعد موضع (إبدال permutation، إحلال commutation) وقواعد منطق أولي، تكافؤ équivalence، تناقض opposition (أ≠ب) وتعاكس contrariété (أ≠لاأ). إنها تطبق على العناصر، وخاصة على العلاقات بين العناصر.

يطبق شتراوس هذا المنهج بشكل شبه حصري على الأساطير الأمريكوهندية. في هذا الميدان المتلاصق الممتد من ألاسكا إلى أرض النار، شرع ليفي شتراوس بعد أن تابع عدة مئات من الحكايات، بالمقارنات الأكثر بعداً عن التوقع سواء بين تنويعات نفس الأسطورة، أو بين حكايات مختلفة تنتمي إلى مجتمعات بعيدة أحيانا واحدتها عن الأخرى. هناك هدف يقود هذه الممارسة: وهو إظهار أن الحكايات الأسطورية هي تحولات بين بعضها البعض. فإذا وجدنا، مثلا، في أسطورة أمازونية الفكرة (أ) مناقضة للفكرة (ب)، تبعا لكود موسمي (موسم الأمطار/موسم الجفاف)، وإذا وجدنا نفس الفكرة (أ) في أسطورة كندية، لكن تبعا لشيفرة اجتماعية (قريب

حميم/قريب بعيد)، سنجد إذن في هذه الحكاية فكرة (بَ) التي هي تحول من (ب). أو أيضا، إذا وجدنا في حكاية، (أ) مناقضة لـ(ب)، وفي أخرى (ب) مناقضة لـ (ج)، فهناك بالتأكيد حكاية تكون فيها (أ) و (ج) مناقضتان لتعبير رابع هو (د). وفي السياق، يستدعي ليفي شتراوس تخطيطات عديدة، متنوعة وأحيانا معقدة، هدفها ترسيخ صرامة البرهان، وتخبئ قليلا القسم الحدسي للتحليل، ومرتكزة تحديدا على استفراد عدد محدود من "الكودات" (أو"الخطيطات schèmes") الشائعة في الفكر الهندوأمريكي.

لكن يمكن لهذه النزعة الصورية أيضا أن تأخذ قيمة خاصة. ففي عام 1955، أي في بداية عمله حول الأساطير، طرح ليفي شتراوس هذه الصياغة الجبرية:

$$Fx (a) : Fy (b) = Fx (b) : Fa\text{-}1 (y)$$

وتقرأ بهذا الشكل: قيمة التابع F(x) عندما x تساوي a هي بالنسبة لقيمة لتابع F(y) عندما y تساوي b كما هي قيمة التابع F(x) عندما x تساوي b بالنسبة لقيمة التابع F(y) عند a-1 (مقلوب a). هذه المعادلة، كما يوضح ليفي شتراوس، "*علاقة ناموسية [كالقانون]*" يمكن لكافة الأساطير أن تختزل إليها. ومع أنه من المعلوم أن "التابع" هو خاصية أو فعل، وأن a و b هما "رموز"، فقد استمر التساؤل فترة طويلة حول دلالتها الدقيقة، والتطبيق الذي يمكن القيام به منها. لم يضف ليفي شتراوس خلال ثلاثين عاما أية إضافة إلى ذلك، كما لو أنها كانت فرضية منسية إلى حد ما. لكنه نبشها عام 1985 في كتابه *الخزافة الغيورة Potière jalouse* واستخدمها استخداما لافتا بشكل خاص: تسمح له هذه الصياغة بأن يتنبأ، في مكان ما من الأسطوريات الهندوأمريكية، بوجود "رمز" مقلوب للرمز الذي وجده في عدة حكايات أمازونية (أيوري Ayoré وتيكونا Tikuna)، عصفور غيور لا يصنع عشا. ووجد

ذلك عند التوبا Toba في الأرجنتين: عصفور "خزّاف" وغيور قليلا. البرهان، المعقد لدرجة يصعب عرضه هنا، يفترض بأن علم الجبر الأسطوري يمتلك قدرة تنبؤية تضمن علميته.

هل للأساطير وظيفة؟

يمكن للتحليل البنيوي المتصوَّر بهذا الشكل أن يضل طريقه، لأنه لا يهتم *مسبقا* بأن ينسب معنى إلى الأساطير. وفيما يتعلق بجنس الأسطورة بشكل عام، يعتبر ليفي شتراوس أن من الابتذال أن ينسب إليه قيمة معيارية (توجيه الفعل)، أو تفسيرية (عزوَ سبب إلى الظواهر). لأنه، وكما يرى، ليس من المنطق حشد مثل هذه الحكايات الفانتازية من أجل غايات بهذا الوضوح.

ومع ذلك تمتلك الأساطير معنى، لكن من مرتبة أكثر ذهنية: إنها تعمل كـ"*وساطات médiations*". يشير ليفي شتراوس مثلا إلى أن عدة أساطير هندوأمريكية تتضمن شخصية- نمطا personnage-type: "*المحتال trickster*"، وأن هذا البطل في الغالب غراب أو ذئب صغير. لماذا؟ لأن الغراب والذئب يحتلان كلاهما، في سلم الحيوانات آكلة الجيف prédation، منزلة وسطى بين آكلات العشب herbivores واللواحم carnassiers. وبالتعميم، بين الحياة والموت. فالحكاية الأسطورية وهي تقدم مأثرة ناجحة للمحتال، تقوم إذن بوساطة موفقة بين الحياة والموت، وحكايةُ فشلٍ تدلّ على وساطة مخفقة. بهذا المعنى يمكن للأساطير أن تشير إلى حلول أفضل من أخرى.

ومع ذلك ليست دروسا في الأخلاق، بل هي أفكار حول مجموعة المصالحات الممكنة بين المتعارضات التي يدرجها الفكر في العالم. إن الكون الذي تنتمي إليه هذه المصالحات ليس كيفما اتفق: إنه أيضا كون الأسئلة الأساسية التي يطرحها ليفي شتراوس على نفسه، كسفاح القربى وحظره،

والمقايضة، والحرب، والتقسيم إلى جنسين، والخصوبة، والعقم، والحياة، والموت، وبالتأكيد الطبيعة والثقافة. هل هذا مصادفة؟ لقد ذُهِل البعض من ذلك. ليفي شتراوس لا ينكر هذا التوافق، ولا حيثيةَ أن هذا الاتفاق يعود إلى تشييدٍ أقامه هو. لكنه يستخلص من ذلك درسا غير متوقع: إذا كانت البُنى الأسطورية تجد نفسها متوافقة مع البنيات التي يشيدها مراقب بعيد، فهذا لأن كلا المجموعتين من البنيات تقومان على القواعد والمقولات الكونية في الذهن البشري.

لقد استُقبلت أعمال ليفي شتراوس في التحليل البنيوي للأساطير استقبالا باهرا، وتركت تأثيرها مدة طويلة على ممارسة الإثنولوجيين وعلماء التاريخ القديم (لوك دي هوش في أفريقيا، مارسيل دِتيين حول الأسطوريات الإغريقية). وبصفتها اقتدارا تقنيا، فقد حرضت انتقالات لا عدّ لها إلى المواد النصوصية أو الطقوسية في كافة القارات، على أمل أن يستخلصوا منها فائدة من خلال استدعاء مصادر تفسيرية أخرى مثل التحليل النفسي أو علم الاجتماع الدوركايمي أو الماركسي. لكن، خاصة خارج فرنسا، لم يحظ القصدُ التنظيري لعمل ليفي شتراوس "الأسطوري الوصفي mythographique" بالإجماع، ولا بسهولة قراءة إشكالية صياغاته كذلك. ومنذ سنوات الستينيات، اعتبر بعض الباحثين، مثل الأنتروبولوجي إدموند ليش، أن هذه الصياغات بمثابة زوائد، ومن الغريب في الحقيقة وجودها. يؤكد ليفي شتراوس في عدة مناسبات بأن الأساطير تماما كما الموسيقى، لا يمكن ترجمتها إلى كود آخر غير كودها، لكنه يخضعها لتكويدات متعددة (منطقية، رياضياتية، هندسية) تنتهي بأن تحرر معنى مخبأ، كما هو الحال عندما أكد ليفي شتراوس عام 1991 على أهمية الكود الجوي[1] météorologique والكوسمولوجي للحكايات في شمال شرق أمريكا. كل شيء يتم كما لو

[1] اعتبار عوامل الطبيعة والطقس كجوهر للأسطورة. مترجم

أن التحليل البنيوي كان مأخوذا بين تأكيدين متناقضين: الأول يقول إن الأساطيرَ "لغةٌ"، ولا تملك بالتالي معنى مفضلا (لأنها تحتوي كافة المعاني)، والثاني يقول إنه يكشف فيها "خطابا"، أي تتابعا من طروحات تمتلك بالضرورة معنى مفضلا. إن ليفي شتراوس واع تماما لهذه المشكلة، ويعيشها كتوتر لا يمكن تجاوزه: لا يمكن أبدا معرفة فيما إذا كانت الدلالة التي نستخلصها من مجموعة أساطير كانت فيها من قبل، أو فيما إذا أُقحمت بها. وبالنسبة لنقاد متشددين مثل دان سبيربي، ليس هذا الغموض مقبولا. ففي كتاب *الرمزية بشكل عام* *Le Symbolisme en général* الذي ظهر عام 1974، يأخذ سبيربي على التحليل البنيوي أنه تشييد اعتباطي. ويأتي هذا النقص برأيه من تطبيق خاطئ للنظرية السيماتية sémiotique على مواد غير مهيأة لها. وإذا كان ليفي شتراوس قد أكد أن العلاقةَ بين سطيرةٍ ما ومعانيها المتعددة اعتباطيةٌ، فهذا لأنه حمّل نظرية العلامة اللغوية مسؤولية النموذج. لكن بالنسبة لسبيربي هذا خطأ، فالسطيرات ليست أصواتا وليست كلمات، بل هي رموز، أي علامات موجَّهة، تستند إلى معتقدات، ولا يمكنها أن تحيل إلى أي مرجع كان. وبتأكيده على العكس، أدان ليفي شتراوس نفسه لأنه شيّد بنفسه معنى الخطابات التي عرّاها من محتواها الرمزي.

آذن هذا النقد الجذري، في حقل الأنتروبولوجيا الفرنسية، بوصول مقاربة بديلة لـ"الفكر الوحشي"، ستتجنب النموذج اللغوي كي تستند إما إلى البراغماتية، أو إلى علم النفس الإدراكي. فهذا النقد موجود اليوم في فرنسا، ولو بالحدود الدنيا، تجاه الموروث البنيوي الذي مايزال حيا وغالبا أقل هوسا بإنشاء الصياغات [الجبرية]. وعلى الرغم من ذلك، نشهد منذ حوالي عشر سنوات جهودا جديدة من أجل اختبار وتوضيح وأحيانا تطوير العدة الصورية للتحليل الذي اقترحه ليفي شتراوس (راجع بهذا الخصوص لوسيان سكوبلا وإمانويل ديفو وميشيل بيران).

ملحق 1

من الألسنية إلى الموسيقى

ما بين 1964 و1971 كرّس ليفي شتراوس نفسه بشكل رئيسي لتحليل الأساطير: فسلسلة كتبه عن الأسطوريات[1] المؤلفة من 4مجلدات وما يقرب من 2000صفحة، تسبر من طرف القارة إلى الطرف الآخر الأسطوريات الأمريكوهندية بدءا من بضع خطيطات أساسية. أضاف إليها عامي 1985 و1991 كتابين على المنوال ذاته: الخزّافة الغيورة وتاريخ الأوس [الوشق] Lynx على شكل خلاصة. وعلى امتداد هذا الإنجاز بقي ليفي شتراوس وفيا لمنهجه المستوحى من الألسنية. لكنه يضيف هنا أيضا، في بداية "رباعيته tétralogie" ونهايتها، تماثلا موسيقيا: تسمى بعض فصولها "سوناتا sonate" و"تتابع fugue" و"غنائية cantate" و"سمفونية" إلخ. لم يتم التثبت من وجود هذه الأشكال الموسيقية، لكن الأمر تذكرة بتماثل هو أساسي بالنسبة لليفي شتراوس: لا يجب فك كود الحكايات الأسطورية بشكل خطي، إنما على طريقة توزيع partition أوركسترا، حيث يتم تصور الخطوط المتراكبة من أجل إنجاز هارمونيات. ربما لا يعدو الأمر كونه صورة، لكنها تترجم تماما ما يريده: إظهار "الهارمونات" المخبأة التي تحافظ عليها التتاليات المختلفة لأسطورة أو لعدة أساطير إضافة إلى قواعد تشييدها. يتضمن التماثل الموسيقي أيضا ملامحَ أخرى، مثل الدعوة إلى "الاستماع" إلى الأساطير بدل إعطائها معنى بمساعدة كود من خارجها. الموسيقى العالِمة savante، على غرار اللغة، مصنوعة من أصوات، ومشيدة بطريقة صارمة، لكن ليس لها في العمق من غاية أخرى سوى الجمالية. ولهذا السبب يقوده التحليل البنيوي، في العمق، وبكل ما فيه من صرامة، إلى اعتبار النص الأسطوري نتاجا فنيا أكثر منه خطابا تفسيريا أو معياريا أو نظرية عن العالم. وهذا ما قاده أيضا إلى أن يستخلص في نهاية كتابه *الرجل العاري* بأن الأساطير ربما لا تفعل سوى التعبير عن محدودية الإنسان، وعجزه عن تفسير سبب وجوده العابر.

نيكولا جورنه

[1] Mythologiques 1. Le Cru et le cuit, Plon, 1964 ; Mythologiques 2. Du Miel aux cendres, Plon, 1967 ; Mythologiques 3. L'Origine des manières de table, Plon, 1968 ;Mythologiques 4. L'Homme nu, Plon, 1971.

ملحق2

مثال للتحليل البنيوي

عقدة أوديب

لكي يعرضه بطريقته، يطرح ليفي شتراوس مثالا بسيطا للتحليل، طبقه على حكاية مألوفة لدينا: إنها قصة أوديب، كما أخضعها لمخطط بدءا من مصادر متنوعة.

في الجدول المقابل نجد أن الحكاية وقد تفككت إلى "سطيرات"، لم تؤخذ بالترتيب، بل توزعت عناصرها على أربعة أعمدة.

العمود 1: يتضمن شخصيات تمتلك صلات قريبة جدا مع أقارب حميمين (أخت، أم) ومنهم أوديب بالتأكيد.

العمود 2: يتضمن شخصيات تقتل الأقارب، وهي بالتالي "تبخس من تقدير صلات القرابة".

العمود 3: يتضمن شخصيات تقتل الوحوش. والحال إن الوحوش تنشأ من "الجحيم الأرضي chtoniens". المقصود إذن "رفض المنشأ الأرضي autochtonie"، كما يُفهم بالمعنى الأسطوري (أي رفض الفكرة القائلة إن الإنسانية قد ولدت في الأصل من باطن الأرض، ولم تولد من زوج مؤسس).

العمود 4: يتضمن أسماء أبطال يوحون بـ"صعوبة السير السوي". وتلك سمة غالبا ما تترافق مع المنشأ الأرضي.

كافة الأحداث المأخوذة بالحسبان يمكن أن تصنف تبعا لمحورين يعارضان بين قرابة ذات قيمة عالية وقرابة ذات قيمة بخسة، بين رفض المنشأ الأرضي وتبنيه. يطرح بعد ذلك أن هذين التعارضين متماثلان: تمثل "القيمة العالية للقرابة الدموية بالنسبة لبخس قيمة هذه القرابة ما يمثله الجهد من أجل الفرار من الأرضية بالنسبة إلى استحالة النجاح هناك".

ومن هنا، يقيم صلة بين كود كوزمولوجي (رفض الأرضية مقابل الأرضية) وكود اجتماعي (قرابة ذات قيمة عالية مقابل قرابة ذات قيمة بخسة).

ما التعليق المستخلص من ذلك؟ تكمن تيمة أسطورة أوديب، تبعا لليفي شتراوس، في أنه "حيث يوجد مجتمع يعلن الاعتقاد بأرضية الإنسان، يستحيل العبور، من خلال هذه النظرية، إلى الاعتراف بحيثية أن كل واحد منا ولد في الحقيقة من اتحاد رجل مع امرأة".

إنها إحدى المناسبات النادرة التي يعزو فيها دلالة لحكاية معزولة، فقط لغايات تخص البرهان.

1 قرابة ذات قيمة عالية	2 قرابة ذات قيمة بخسة	3 نفي المنشأ الأرضي	4 الأرضية
قدموس يبحث عن شقيقته أوروبا التي اختطفها زيوس		قدموس يقتل التنين	
	الإسبارطيون يبيدون بعضهم بعضا		
			لابداكوس (أب لايوس)= "أعرج "
	أوديب يقتل أباه لايوس		لايوس (أب أوديب)= "متثاقل"
أوديب يتزوج أمه جوكاست		أوديب يقتل أبو الهول sphinx	أوديب= "ساق متورمة"
	إيتيكول يقتل أخاه بولينيس		
أنتيجون تدفن أخاها بولينيس الذي انتهك المحظور			

الفصل الثالث:

مسـألة البـدايـات

- في أصول الثقافة
- متى ظهر الفكر الرمزي؟
- الكتابة: أداة انطلاق للفكر

في أصول الثقافة

ما[1] هي قدرات البشر الأوائل العقلية؟ متى ظهرت اللغة؟ ما الذي يفصل الإنسان العاقل عن بقية الرئيسات primates؟ لقد أصبح من الممكن من الآن فصاعدا، بفضل العديد من الدراسات الحديثة، وضع سيناريو لظهور الثقافة عند البشر.

في رواية روي لويس *لماذا أكلتُ والدي*[2]، التي يعود الحدث فيها إلى مئات آلاف السنين، في صميم ما قبل التاريخ، نجد إدوارد من العصر الحجري القديم[3] مشغولا باكتشاف تقنيات جديدة وبالنضال من أجل التقدم تحت أنظار عائلته المندهشة والمشكّكة. وعندما شرع بتدجين النار، قام أخوه

---

[1] جان فرانسوا دورتيي مجلة العلوم الإنسانية. عدد 105، أيار 2000.

[2] Roy Lewis, Pourquoi j`ai mangé mon père. Magnard, 2002. (Actes sud.1993).

[3] طرح جون لوبوك John Lubbock عام 1865 تقسيم ماقبل التاريخ إلى عدة حقب: بين العصر الحجري القديم [البالي] Paléolithique، والعصر الحجري الحديث (حيث الحجارة المصقولة) néolithique. وتم بعد ذلك تقسيم العصر الحجري القديم إلى ثلاث فترات: العصر الحجري القديم الأسفل (بين - 2مليون سنة وحتى - 100ألف سنة) والأوسط (بين - 100ألف و - 35ألف سنة) والأعلى (بين - 35ألف و - 12ألف سنة). وتم فيما بعد إدراج فترة وسيطة، الحجري الأوسط mésolithique قبل العصر الحجري الحديث.

فانيـا، إنـسان جـاوة pithécanthrope، الـشريف والمحـافظ والرجعـي، بتحـذيره. كـان هنـاك خـلاف عميـق بـين الـرجلين. فقـد شـدد إدوارد علـى ميـزات النـار المتعددة: يمكـن بها طبخ اللحم والتدفئة وإبعاد البعوض والدفاع ضد الحيوانـات الضارية. أما فانيا فقد بيّن المخـاطر: الحـروق، والخطـر الأكبر خصوصا هـو اشتعال الغابة بأكملها. إن الرغبة بالسيطرة على النار، برأيه، مغـامرةٌ لإطـلاق المارد من قمقمه. فأطلق تحذيره قائلا *"لنكن عاقلين، دعنا لا نمضي أبعد من الحجر المصقول"*، وأمام التقدم شـديد السـرعة في الأنـسنة [التحـول إلى إنسان] مضى يدافع عن أمره: *"لنعد إلى الأشجار Back to the trees"*. أمـا إدوارد، وأمـام أطفاله المحتارين الذين سـألوه لمـاذا لا نـكتفـي بصقل الحجـر، لمـاذا يجـب دومـا أن نتعلم، أن نخترع، أن نمضي قُدما، أن نبحـث عـن التقـدم في الأنـسنة، أجـاب أحد الأيام بصوت مسموع: *"انتظروا وانظروا wait and see"*.

يقدم كتاب لويس جوابا طريفا لمعضلة علمية كبرى: إنهـا معـضلة بـدايات الإنسان. متى وكيـف ولمـاذا شـرع واحـد مـن الرئيـسات الـتي تعـيش في غابـات أفريقيـا بـالتفكير وبـاختراع الأدوات والكـلام ثـم الفـن والـديانات والقـوانين الاجتماعيـة وأصـبح نوعـا شـديد الخـصوصية؟ الآن وبفـضل الأرشـيفات الأركيولوجيـة –كالعظـام المستحاثة والأدوات الحجريـة المنحوتـة وآثـار الموقـد والمدافن، ورسومات الصخور- وتأريخها الذي يزداد دقّةً، أصبح مـن الممكـن إعـادة إنـشاء الخطـوط الكـبرى لـشجرة النـسب في الأنـسنة *(انظـر الملحق فيمـا بعد)*.

لكن هذه المعطيات تضيء لنا القليل فيمـا يتعلق بالقـدرات العقليـة لإنـسان ماقبـل التـاريخ. أيـن نحـن مـن ثقافتـه، مـن تمثّلاتـه؟ لمـاذا، مـثلا، توجـد فجـوة مليـوني سـنة علـى الأقـل بـين الأدوات الأولى وبـين المعـالم الفنيـة الأولى؟ ومتـى ظهرت اللغة، والتفكير الرمزي؟

لقد أصبحت ميادين البحث الجديدة - في الأركيولوجيا الإدراكية[1] وعلم النفس التطوري وعلم سلوك الحيوان والعلوم العصبية- تسمح بصياغة سيناريوهات لظهور الثقافة في تاريخ البشرية.

ما هي القردة الجنوبية؟

بالخطوط العريضة، مرت فترة ماقبل التاريخ بالنسبة للبشرية في ثلاثة أزمنة: في البداية كان هناك *القرد الجنوبي Australopithecus*، وهو نمط من قرد كبير ثنائي الأرجل عاش في أفريقيا من - 4 إلى - امليون سنة. ثم دشّن الفصل الثاني *الإنسي Homo* الذي ظهر منذ أكثر من مليوني سنة. لقد شهد دماغه نموا لافتا (إذ تضاعف حجمه 3مرات خلال مليون سنة)، وقد انكب على صناعة الأدوات. وأخيرا ظهر *الإنسي العاقل Homo-sabiens* منذ مائة وخمسين ألف سنة تقريبا، ومعه حصل منذ أربعين ألف سنة الانفجار الثقافي الكبير، وذلك من خلال ظهور الكساء والفن والمدافن والطقوس المقدسة... لكن كي نفهم بشكل أفضل ما الذي حدث، لنأخذ القصة من بدايتها.

بدأت قصة أشباه الآدميين[2] إذن في أفريقيا منذ 4- 5ملايين سنة، وذلك

---

[1] Archéologie cognitive: يهدف هذا الفرع من الأركيولوجيا (أو الحفريات) إلى دراسة الأفعال العقلية، وتمثلات الإنسان عن ماقبل التاريخ (تقنيات وفن وديانة...). منهجه هو الاختبارات والنمذجة. وقد أُخذت المقارنة مع الذكاء الاجتماعي للقردة الكبيرة أيضا بالحسبان.

[2] أشباه الآدميين hominidés والآدميات homininés والإنسي homo: تشتمل عائلة أشباه الآدميين البشرَ، وأسلافَهم مثل القردة الكبيرة (الغوريلا والشامبانزي والبونوبوس). ويشير مفهوم الآدميات إلى تحت عائلة من أشباه الآدميين تتضمن البشر وأسلافهم القردة الجنوبية. أما جنس الإنسي فيتصف بثنائية الأرجل، وبزيادة في حجم الدماغ حتى 600سم^3. تعتبر هذه التقسيمات مع ذلك موضوعا لجدالات وإعادة تقييم بين علماء الباليات الأنتروبولوجية.

==

مع ظهور القردة الجنوبية. يعود الفضل في اكتشافها إلى عالِم في ماقبل التاريخ ريموند دارت (1893- 1988) الذي اكتشف عام 1928 مستحاثة في أفريقيا الجنوبية لطفل ذي هيئة خاصة جدا. إنها جمجمة "طفل تونغ Taung"، التي تشبه في آن واحد جمجمة الرئيسات وجمجمة البشر. كان يبدو أنها "الحلقة المفقودة" بين أسلاف الإنسان وأسلاف القردة الكبيرة. عمّد دارت هذا المخلوق باسم *القرد الجنوبي*.

لكن لم تبدأ معرفة تاريخ القردة الجنوبية ونمط حياتها بشكل صحيح إلا بدءا من عقد الستينيات، وذلك مع تنقيبات الزوجين ليكي في منطقة البحيرات الكبرى في الشرق الإفريقي، ثم مع اكتشاف فريق إيف كوبنز وموريس طيب وجون كالب ودونالد جونسون لـ "لوسي Lucy" عام 1974. وأخيرا مع ما أضيف من تحديث إلى الأنماط الجديدة للقردة الجنوبية في أفريقيا الجنوبية وتشاد وإثيوبيا منذ منتصف عقد التسعينيات.

من الناحية الخارجية، تشبه القردةُ الجنوبية القردةَ الكبيرة. يبلغ حجم الجمجمة عند *القردة الجنوبية العفارية afarensis* (مثل لوسي) 400سم3 (بالكاد أكبر من الشامبانزي)، لكن بنيتها مختلفة، فالثقبة القفوية [القذالية] occipital (حيث يبدأ العمود الفقري) تنفتح نحو الأسفل، وهذا مؤشر على ثنائية الأرجل. ويبلغ طول الذكور حوالي 1.40م والإناث 1.15م. هذا الانقسام الشكلي بين الجنسين (الفارق الكبير في الجسم بين الذكر والأنثى) هو إضافة إلى ذلك مؤشر هام لطباعهما الجنسية. في الحقيقة يترافق الانقسام الشكلي عند الرئيسات مثل الغوريلا أو البابوان hamadryas مع ممارسات الحريم، حيث تنكبُّ الذكور على الاقتتال، والأشد قوة بينها

الباليات الأنتروبولوجية paléoanthropologie علمٌ يدرس تطور السلالة البشرية، وتحديدا عبر أرشيف المستحاثات (الأدوات والمعاظم). يقع هذا الميدان في التقاطع بين الباليات paléontologie (دراسات الأشكال القديمة للحياة) والأنتروبولوجيا.

يمتلك زمرةً من الإناث. وبالمقابل، عند الأنواع وحيدة الزواج مثل الجيبون، أو عند الأنواع التي يخيم عليها الاختلاط الجنسي، مثل الشامبانزي، يكون الانقسام الشكلي أقل بروزا.

نتصور إن القردة الجنوبية كانت تعيش، على غرار القردة الكبيرة الحالية، في زمر صغيرة من عشرات الأفراد تحتل أرضا محددة. ربما كانت قد تركت الغابات الاستوائية من أجل العيش في السافانا المشجرة قرب البحيرات والأنهار. كان نظامها الغذائي يتوزع بين التقاط الثمار والنباتات المختلفة، وأحيانا صيد الثدييات الصغيرة. لكن ما الذي نعرفه نحن عن قدراتها الإدراكية؟ من المقبول حاليا مقارنتها مع قدرات الشامبانزي. كلاهما يمتلك سلفا مشتركا عاش منذ أكثر من 5- 7ملايين سنة، أي على الأقل مليون سنة قبل ظهور القردة الجنوبية.

كانت عالمة الرئيسات الشهيرة جين غودال مِن أوائل مَن شرع بملاحظة الشامبانزي الطليقة في الغابة التانزانية. وكان عالم ماقبل التاريخ لويس ليكي هو من شجعها على القيام بأبحاثها من أجل فهم أفضل لما كانت عليه القردة الجنوبية. نعلم الآن، بفضل غودال وكافة الفرق التي تابعتها، أن الشامبانزي يستخدم بعض الذكاء التقني، فهو يصنع سريرا من الأغصان قبل النوم، ويستخدم عيدانا صغيرة من أجل صيد النمل الأبيض termites من أوكارها، ويكسر الجوز بحجرتين، واحدة كمطرقة والثانية كسندان. بيّن فريديرك جوليان المختص بثقافة الشامبانزي من جهة أخرى أنه توجد ورشات حقيقية لكسر الجوز عند الشامبانزي، بعضها موجود منذ مائة وخمسين أو مائتي سنة!. بالحقيقة، من أجل كسر جوزة بحصاة، يجب التحكم بتقنية: اضرب بقوة تتكسر الجوزة، اضربها على أرض لينة تغوص الجوزة....[1] يبدو

[1] F. Joulian, La transmission de la «culture» chez l'animal, Pour la science, n 254, décembre 1998 ; F. Joulian, Technique du corps et traditions champanzères, Terrain, n 34, mars 2000.

جيدا أن الشامبانزي الأنثى البالغة تعلّم صغارها كيف تتصرف، وهذه الأخيرة تأخذ وقتا قبل أن تتصرف لوحدها.

أظهرت دراسة نشرت في مجلة نيتشر *Nature* (9حزيران 1999) وجود تقاليد ثقافية محلية: فمن أجل التقاط النمل، لا تتصرف الشامبانزي في تانزانيا بنفس طريقة الشامبانزي في ساحل العاج وأوغندا. كل ذلك يدعو إلى الاعتقاد بأن هذه التقاليد قد تم تعلمها وانتقلت من جيل إلى جيل. كذلك ظهر الذكاء الاجتماعي عند الشامبانزي، فهي كحيوانات استراتيجية قادرة على الخداع، مثلا من خلال إطلاق صيحة إنذار كي تحول انتباه الفريق وتستولي على الغذاء. ونعلم أخيرا أنها لا تقتدر على تمثّلات عقلية (عن أرضها)، وعلى الشعور بالذات، وأنها قادرة على المناورة بإشارات من أجل تمثُّل مواد أو أفعال[1].

يؤكد مجمل هذه الملاحظات أن الشامبانزي على غرار بقية الثدييات، لا تكتفي بالتصرف تبعا لغريزتها. بل إن قسما من سلوكها قد تمّ تعلمه: يكتشف الشامبانزي الصغير قواعد اللعبة الاجتماعية من خلال اللعب ومن خلال الخبرة ومن خلال التقليد، يتعلم كذلك أن يأكل أو يصنع فراشه من الأغصان من أجل الليل. ومن جهة أخرى، لزمنِ "اليُفع" jeunesse الذي يسبق عمر البلوغ عند الشامبانزي –ثلث فترة الحياة، أي عشرة أعوام- دلالةٌ من جهة طول مدة التعلم. وبالمحصلة إنها لا تولد قردة، بل تصبح قردة. ويتماشى ذلك دون شك مع القردة الجنوبية. هل يجب علينا الكلام عن "ثقافة" القردة الكبيرة والقردة الجنوبية؟ إذا كان المقصود من ذلك وجود التدريب وحسن السلوك والتصرفات الاجتماعية المتعلّمة والمتناقلة بالتماس ضمن الزمرة، فالجواب تأكيدي بشكل واضح.

---

[1] B. Thierry, L'intelligence sociale des singes, Pour la science, n 254, décembre 1998.

هل يقود ذلك إلى قبول أنه لا توجد بين القردة الجنوبية والبشر الحاليين سوى فروقات في الدرجة؟ الأمر مع ذلك ليس خلاصة معظم الاختصاصيين. يستخدم الشامبانزي، كالقردة الجنوبية، أدوات لكنه لا يصنعها، وانتهت إلى الفشل كل محاولات تعليم الشامبانزي صناعةَ أدوات من الحجر.

كذلك أظهرت محاولات تعليمه لغة الإشارات أن لها حدودا. يتوصل الشامبانزي إلى حفظ 200 كلمة تقريبا ويستخدمها بروية، ويمكنه أن يشرك كلمتين منها (ونادرا ثلاثة) من أجل صياغة طلب. لكن لا يتوصل أبدا إلى تجاوز هذه المشاركة الأولية وإلى صياغة جمل حقيقية. والحيثية ذات الدلالة، أنه يستخدم دوما هذه اللغة الجنينية في سياق خاص جدا في الطلب ("*واشو موز*") أو في الجواب (عندما تُسأل عن لون مادة ما، تستطيع الأنثى واشو أن تجيب: "*بالون أزرق*"). ولا تستخدم ذلك أبدا من أجل طرح أسئلة، أو صنع إشارات تلقائية، فما بالك من أجل رواية قصص[1]. أخيرا، كما يشدد الأنتروبولوجي يان تترسال مدير متحف التاريخ الطبيعي في نيويورك، لا نلحظ في مواقف الشامبانزي تصرفات تشهد على إنجاز نشاط يدعم "مشاريع" على المدى الطويل[2]. توجد إذن فجوة بين ذكاء القردة الجنوبية (الذي يقارَن مع ذكاء الشامبانزي) وذكاء وريثها *الإنسي* الذي سيظهر بدوره فوق الأرض الإفريقية.

---

(1) انظر بهذا الخصوص: D. Lestel, Parole de singes, La Découverte, 1995 ; R. Fouts, J. Goodal, S. Tukel-Mills, L'Ecole des chimpanzés, Jean-Claude Lattèse, 1998.

(2) I. Tattersall, L'Emergence de l'hommme. Essai sur l'évolution de l'unicité humaine, Gallimard, 1999.

الإنسي وصناعة الأدوات

أول عينات تخص جنس الإنسي ظهرت في أفريقيا منذ حوالي مليوني سنة. ومنذ عهد قريب لم تعد عائلة الإنسي التي سبقت الإنسي العاقل، مقتصرة على نمطين كبيرين: *الإنسي الماهر والإنسي المنتصب*، بل أصبحت خلال السنوات الأخيرة معقدة مع اكتشاف كوكبة من أنماط جديدة (*إنسي رودولف، الإنسي العامل ergaster، إنسي هيدلبيرج وإنسي أنتِسِسور antecessor*). وهناك ما يدعو إلى المراهنة بأن القائمة ستطول، بحيث أننا لم نعد نتصور فعلا التطور البشري على شكل محور خطي، إنما كمخطط متشابك شهد تواجدا متواقتا لأنماط مختلفة من الإنسي[1].

التجديد الأعظم للإنسي هو صناعة الأدوات الأولى، فمن أجل تقطيع اللحم وتحطيم عظام الحيوانات الكبيرة، استخدمَ قِطَعا من الحجارة كان يكسرها لجعل حدها قاطعا. هذه التقنية الأولى غير المتقنة إلى حد ما تسمى "الصناعة الأولدوفانية oldowayenne" من اسم موقع أولدوفي Olduvai في تنزانيا. لقد طُرحت تساؤلات كثيرة عن القدرات العقلية الضرورية من أجل إنجاز هذه الأدوات، وقد أدرج عالم ماقبل التاريخ أندره لروا- غوران مفهوم "*السلسلة العملياتية Chaine opératoire*" للإشارة إلى تعاقب العمليات المتضمنة في صناعتها. ومن وجهة النظر هذه، اقترح زميله جاك بلغران أن الصناعة الأولدوفانية تنطوي بشكل واضح على تمثّلٍ للهدف المزمع إنجازه، حتى ولو كان مقدار العمل المجدي قليلا، إذ أن تشذيبها كان خشنا إلى حد كاف. يعارض توماس وين من جامعة كولورادو هذا التفسير. فهو ينتقد وهم "*المادة الخاضعة لهدف objet finalisé*". بالنسبة له لا تفترض الأدوات الأولدوفانية ذكاء أعلى من ذكاء القردة الكبيرة[2].

---

[1] I. Tattersall, J. Matternes, Autrefois, nous n'étions pas seuls, Pour la science, n 269, mars 2000.

[2] A. Lock, C.R. Peters (dirs), Handbook of Human symbolic evolution, 1999.

وبالعكس، إن التجديد التقني الذي شكّله ظهور الرقائق الصوانية يترجم مرحلةً عقلية لا ينكرها أحد. فالرقائقُ الصوانية هي أدوات من الحجر ذات أشكال مميزة، فهي تشبه ثمرة لوز كبيرة ذات حواف قاطعة، وخصوصيتها أنها مسطحة إلى حد ما، ومتناظرة، بحيث تُرى من الأمام ومن الجانب. تبدي اختبارات الأركيولوجيا التجريبية مدى الدقة، وزمنَ التعلم الطويل نسبيا اللازم من أجل التوصل لنحت رقائق صوانية جميلة. يبدو جليّا بشكل خاص أنها صنعت بشكل قصدي، أي بوجود "فكرة في الرأس" وربما بوجود حس جمالي. ومعها نتحول بالتأكيد إلى مجال الفعل المخطط، مع تعاقبٍ متتال لأفعال ولأهداف بينية، ومع إسقاط صورة عقلية على مادة ما.

ومنذ ذلك الحين ينبثق سؤال: هل يكمن الذكاء الذي تنطوي عليه صناعة هذه الآلات في مجالات أخرى –كاللغة أو الحياة الاجتماعية؟- أم يتعلق الأمر بقابلية متخصصة تظل محصورة في قطاع التقنية؟ السؤال مفتوح. إنه دعوة للتساؤل حول لغز تلك الفترة. لقد ظهرت رقائق الصوان الأشولية[1] منذ مليون سنة ونصف، ونجدها على امتداد أكثر من مليون سنة، وفي كل مكان تقريبا في أفريقيا وآسيا وأوروبا. تطورت التقنية على مر الزمن، لكن المخطط الذهني بقي على حاله. وعلى العكس، لا نجد أي أثر آخر لتقنية أكثر إعداداً أو لفن أو لطقوس جنائزية أو لكسوة، مما سيميز فيما بعد الإنسي العاقل... والاختراع الكبير الثاني والوحيد في تلك الفترة هو السيطرة على النار، يجب أن يسجل لحساب الإنسي من العصر الحجري القديم الأسفل.

---

[1] أشولية Acheuléen: هي الصناعة الشهيرة للرقائق الصوانية. موجودة منذ 1.8مليون سنة وخلال 300ألف سنة، مصاحبة لجنس الأنسي (المنتصب والعامل). اكتشفت أول الأدوات الصوانية من قبل Boucher de Perthes في سان أشول عام 1872. تطورت إجراءات صناعتها كثيرا مع الزمن. أفادت الأدوات الصوانية كأدوات (فؤوس haches) وكأسلحة (رماح). وكانت أساس كل التكنولوجيا التي تنوعت على مر الزمن.

إن غموض ثقافة الإنسي القديم -وهي أرفع من ثقافة القردة الجنوبية بشكل صريح، لكن أقل من ثقافة الإنسي العاقل- دفع بعض الباحثين إلى تصور وجود بوادر ثقافة protoculture وسيطة. فقد دعم عالم النفس الأمريكي مارلن دونالد في كتابه *أصول الذهن الحديث*[1]، فكرةَ أن الإنسيين الأوائل اخترعوا نمطاً خاصاً من الثقافة: ثقافة المحاكاة mimétique، قائمة على التمثّل الحركي الموحي. يستند الاتصال فيها إلى المحاكاة، ويستند التعلّم إلى تقليد الكبار و"المخترعين". تسمح هذه المرحلة، تبعا لدونالد، بالولوج إلى شكل للتمثّل، وسطٍ بين إشارة بسيطة (وضعية تهديد، صرخة إنذار) والتمثّل الرمزي (المنوط باللغة).

ولفهمِ ما الذي يمكن أن يشبه ثقافة المحاكاة هذه، دعونا نتصور شخصين، الأول بوشيمان Boschiman والثاني أوروبي مثلا، كلاهما يجهل لغة الآخر ويحاولان التواصل. ولكي يكون مفهوما، سيقلد كل طرف الأشياءَ والحركات التي يود تمثّلها، فلكي يقول "الطعام" يمكن أن يرفع يده صوب فمه، ولكي يشير إلى عصفور، فإنه يحاكي باليدين خفْقَ الجناحين. بهذه الطريقة من الممكن لعب المشهد من أجل تنظيم الصيد.

هل كان الإنسي يتقن اللغة؟

تستتبع هذه المحاكاة شكلاً متخصصاً للتمثّل، فهي تسمح بصياغة أوامر بسيطة (*"ابحث عن تفاحة"*)، وبإقرارات (*"إنه كبيرا"*)، وبالتعبير عن تساؤلات (*"أين البنت الصغيرة؟"*)، وبوصف حالة (*"هناك ثعبان على الشجرة"*). لكن عالم التمثّل هذا محدود جدا، ويجعل من المستحيل صياغة مفاهيم

---

[1] M. Donland, Les Origines de l'esprit moderne. Trois étapes dans l' evolution de la culture et de la cognition, De Boeck Université, 1991 (trad. francaise 1999).

مجردة (يمكن وصف كلب وليس "حيوان"، فما بالك بمفهوم "حي")، أو صياغة أفكار معقدة ("*تعيش الزهور عمرا أقل منا*"، "*رأيت عمو الذي قال لي بأنه يحتاج إلينا*")، فما بالك صياغة قصص محضّرة، مثل الأساطير أو الحكايات.

فثقافة المحاكاة هذه - بحسب دولاند- المتمحورة حول الفعل العملي، تسمح إذن بالإشارة إلى مواد غائبة، وإلى حالات مستقبلية (مشهد الصيد)، من دون الوصول، مع ذلك، إلى درجة ترميزية عالية. إن أطروحة دولاند ذات جاذبية، لكنها لا تستند إلى أي معطى أركيولوجي حاسم، وتبعاً له، يكون الرقص وبعض الطقوس بقايا معاصرةً لهذه الثقافة. لكن لنظريته الفضل في أنها تحاول تصورَ شكلٍ للثقافة بدائي جداً. إنها تؤدي تحديدا إلى التساؤل حول نقطة حرجة: هي القدرات اللغوية البحتة للإنسي.

هل كان الإنسي يتقن اللغة؟ تبدو القرائن التشريحية حول هذه النقطة متناقضة. يعتقد فيليب توبياس، وهو أحد مكتشفي الإنسي الماهر، أنه استشفّ في قالب الجمجمة وجودَ بداية تشكل مناطق مرتبطة باللغة، وبناء على ذلك يقدّر أن ظهور اللغة حصل قبل حوالي (- 2مليون سنة)[1]. لكن قرائن أخرى، مثل غياب سبيل صوتي tractus vocal ملائم (تَشكُّل الحنجرة larynx)، يدعو للتفكير بأنه كان من المستحيل على أسلاف الإنسي العاقل أن يلفظوا الأصوات الضرورية للكلام. ونتيجةً لذلك يقدّر تاترسال أن ولادة اللغة حصلت في فترة أبعد من ذلك، كما لو أنها حصلت مع أوائل الإنسي عاقل العاقل، منذ حوالي (- 50ألف سنة). وما بين هذين التاريخين - 2مليون و- 50ألف سنة تتفاوت التقديرات كثيرا، وفي سبيل ردم هذه الهوّة بين الفرضيتين الطرفيتين، يتصور البعض سيناريوهاتٍ بينية.

---

[1] P.V. Tobias, L'évolution du corps humain, La Recherche, n 329, mars 2000.

تلكم هي حالة عالم اللغة درِك بيكِرتون. ففي كتابه *اللغة والأنواع*[1]، يطرح إمكانية وجود بوادر لغة protolangue ينطقها الإنسي المنتصب، قد تكون قريبةً من لغة الأطفال بعمر سنتين ومن اللغة التي يتعلمها الشامبانزي بشكل مفتعل (انظر الإطار في ملحق3). هذه بوادر لغة بسيطة، نجد فيها كلماتٍ- جملا، وبعض المقاطع ذات معنى مصاغ من اشتراك كلمتين ("إشرب ثانية" أو "لا تنم"). وبالنسبة لبيكِرتون، يمكن أن تكون قد ظهرت الثقافة الرمزية فقط مع ظهور الرموز التجريدية وبناء الجمل syntaxe، الذي يسمح بتشييد مشاهد معقدة. وبحسب هذا المخطط، فإن اللغة المعَدّة هي مفتاح الحرية النفسية للبشري، وهذا سيفسر القفزة الثقافية الكبيرة للإنسي العاقل.

يقدم تيرنس ديكون، الباحث في جامعة بوسطن، سيناريو للتطور المتشارك coévolution بين الدماغ واللغة والفكر الرمزي (انظر المقابلة معه فيما بعد). ففي كتابه *الأنواع الرمزية* يدعم فكرة أن التطور التكيفي المتشارك co-adaptative للدماغ واللغة هو الذي رافق ولادة الفكر الرمزي.

والخلاصة، كان الإنسيون الأوائل (*المنتصب والعامل*، إلخ) يمتلكون ثقافة أكثر تجهيزا من تلك التي للقردة الجنوبية، سمحت لهم بتطوير عدة أدوات، وبالسيطرة على النار. إنه مشهد أساسي في التطور الثقافي، يمكننا من خلال تجميع أطروحات دونالد وبيكِرتون وديكون، أن نرسم حدود بوادر الثقافة هذه.

لم يعد يعيش البشر في عالم الفورية، عالم الارتكاسات المباشرة بين الأفراد، أو بين البشر والطبيعة. بل أصبح من الممكن التخطيط لأنشطة على المدى المتوسط، وعلى تصور مخطط لصيد معدٍّ له، وعلى تنظيم الأنشطة

---

[1] D. Bickerton, Language and Species, University of Chicago Press, 1990.

ضمن زمر... إن اتصالا أكثر إعدادا، اتصالا يتجاوز مجرد التعبير عن المشاعر، يصبح أمرا مطروحا، فهو يسمح بنقل المعلومات (من خلال شرح وجود غذاء في منطقة ما مثلا)، وبتنظيم حياة اجتماعية على أساس ضوابط وممنوعات واتفاقيات وربما مبادلات بين الزمر. خلال تلك الفترة تبدلت الحياة الاجتماعية كثيرا دون شك. وبقي مع ذلك أن تلك الفترة من العصر الحجري القديم الأسفل لا تدعنا نلمح أيَّ أثر للفن وللطقوس وللمعتقدات الدينية أو أيَّ تنوع في أشكال التكنولوجيا. وفي سبيل ذلك، يجب انتظار الإنسي العاقل حتى ندخل في عصر جديد.

تظل ظروف ظهور الإنسي العاقل، منذ حوالي 150ألف سنة، مجال جدل قوي. هناك ثلاثة سيناريوهات متعارضة: الأول يسمى "تعدد العوامل" (عن طريق تطور متوازٍ للإنسي المنتصب في أفريقيا وآسيا وأوروبا نحو الإنسي العاقل)، والثاني هو "حواء الإفريقية" (الإنسي العاقل بحسبه ظهر في أفريقيا ثم انتشر على الكوكب)، والثالث مزيج من الإثنين، ويسمى "سيناريو متشابك".

الإنسي العاقل والانفجار الثقافي

اليقين الوحيد حالياً هو أن الأفراد الأوائل من جنس الإنسي العاقل ظهروا منذ خمسين ألف سنة. وكانوا من نمطين مختلفين: نياندرتال وكرومانيون. نياندرتال هو ابن عمنا البعيد، اختفى منذ ثلاثين ألف سنة دون أن يترك نسلا، أما كرومانيون فهو سلفنا المباشر.

لم يلبث هؤلاء البشر الجدد طويلا حتى ابتدعوا ممارساتٍ لم تكن معروفة من قبل. فمنذ (- 40 ألف سنة)، حين كان إنسي نياندرتال قد شرع بالاختفاء، ظهر انفجار ثقافي حقيقي[1] مع إنسي كرومانيون، ومن أمارات

[1] نجد مراجعة لهذه الفكرة في بحث "متى ظهر الفكر الرمزي" من هذا الكتاب. مترجم

ذلك العديد من الأحداث المتلازمة: تنوع الأدوات وتعقيدها (سهام وكلابات وإبر)، وظهور اللباس والأكواخ والقُلادات وبداية الفن الصخري وأول التماثيل الصغيرة إلخ. تعتبر المغارات الرائعة في لاسكو وفي شوفه، بما تحمله من عروض للحيوانات وأياديها المسودّة [النيغاتيف]، الرمز الأكثر شهرة بالتأكيد لهذه الفترة (بين - 32000 و- 17000). وفي الفترة ذاتها كان جماعة الكرومانيون يقبرون موتاهم تبعاً لطقوس تشهد بما لا يقبل الشك على الاعتقاد بوجود حياة في الآخرة. وهناك قبر عثر عليه في سونغير Sounguir في روسيا هو الشاهد الأكثر بروزاً على ذلك. لقد دُفن هناك صبيان ورجل كبير يبلغ عمره حوالي ستين عاما منذ حوالي 28ألف سنة، تم دفنهم بثياب مزينة بـ3000 خرزة من العاج، تطلبت كل خرزة ساعة عمل على الأقل، وكانوا يحملون حول العنق والمعصم عقودا وأساور من الأصداف. وعثر قبالتهم على نابين طويلين لماموت تم "تنصيبهما" كعصاتين مستقيمتين (من خلال نقعهما بالماء المغلي دون شك). يحتوي القبر على أدوات عظمية وعلى تماثيل صغيرة. مثل هذا العمل يفترض بلا جدل أنهم كانوا مكتسين ومجهزين من أجل الحياة الآخرة. قبرٌ وفنٌ وعدة أدواتية معقدة ومعتقدٌ ديني، كل هذه المظاهر الثقافية ظهرت خلال عدة آلاف من السنين، وليس ثمة ما يحول دون الربط بين كل هذه الظواهر، ومن ثم أليست تعبيرا عن شكل جديد للفكر؟ وفي كتابه *العقل في ماقبل التاريخ*، يفسر عالم الآثار الإنكليزي ستِفِن ميثن الانفجار الثقافي على النحو التالي[1]: لقد طوّر الإنسي المنتصب عدة كفاءات متخصصة، طوّر ذكاءً تقنيا مرتبطا بصناعة الأدوات، ينطوي على تخطيط الأنشطة وعلى إسقاط الصورة العقلية لموضوع من أجل إنجازه. لقد كان يمتلك ذكاء اجتماعيا وتواصليا، مما يفترض فهماً لمقاصد الآخر وبدايةً للترميز. تعلّم

---

(1) S. Mithen, the prehistory of the mind. The cognitive origins of Art, Religion, and Science, Themes and Hudson, 1999.

أيضا عددا من الأشياء حول العالم الطبيعي، النباتات والحيوانات، وعلمها لصغاره. وقد "اندمجت"، فيما يرى ميثن، مع الإنسي العاقل هذه الأشكال المختلفة للكفاءات، تحت شكل ذكاء عام أو "*ميتاتمثّلي* *méta-représentationnelle*". ظهر هذا الذكاء العام بين (- 60ألف و- 30ألف سنة). وهناك اكتشافات جديدة تدعو لافتراض أن الفكر الرمزي ربما ظهر أبكر من ذلك في أفريقيا (انظر المقال التالي).

يصف ميثن نموذجه بدءاً من مجاز، وهو الكاتدرائية القوطية. إنها منتظمة حول عدة قبب chapelle (كفاءات متخصصة) لكن مرتبطة بجناح كنيسة nef مركزي (الذكاء العام). ومن إعادة التنظيم العقلي هذه ولدت المجالات الروحية (الفن والدين)، وبالمقابل وجدت كافة الأنشطة المتخصصة نفسها وقد أعيد تنظيمها.

لسيناريو بزوغ الفكر هذا فضلٌ في توليف أبحاثٍ وفرضيات حول الأنسنة. إنه يبحث تحديداً في التكامل بين نظريات علم النفس التطوري وبين الذين يدافعون عن فكرة ذكاء رمزي عام. ومع ذلك فإن النموذج الذي قدمه ميثن يترك في الظل، شأن كافة النظريات العامة، أسئلةً معقدة حول الصلات بين الأشكال المختلفة للذكاء التقني أو الاجتماعي، وبين درجات اللغة. وخلال السنوات الأخيرة ظهرت حول هذه المواضيع عدة أبحاث وتفسيرات[1]. ومع ذلك تتفق معظم النماذج على اعتبار ظهور الإنسي العاقل مرحلة جديدة جذريا في التطور الثقافي.

---

[1] انظر بشكل خاص: M.C. Corballis, S.E.G. Lea (dirs) The Descent of mind: psychological perspectives on hominid evolution, Oxford University Press, 1999; K.R. Gibson, T. Ingold (dirs) Tools. Language in humain evolution, Cambridge University Press, 1993; H. Plotkin, Evolution in mind, Pinguin Press, 1997; A. Lock, C.R. Peter (dirs), op. cit.

ومع هـذه المرحلة، دخلت البشرية في عـالم جديـد: عـالم النطـاق الثقـافي والفكـر الرمزي. يعرّف تاترسـال هـذا الفكـر الرمـزي بأنـه "*قابلية لإنتـاج رموز عقلية معقدة، وللتعامل معها تبعا لإئتلافات جديدة. وعلـى هـذا الأسـاس بالـذات مـن التخيـل والابتكـار، ومـن هـذه القـدرة الوحيـدة مـن نوعهـا، كـان علـى الكائنـات البـشرية أن تخلـق عالمـا في ذهنهـا وتعيـد خلقـه في العـالم الـواقعي، خارجها هي بالذات*"[1]. ومنذئذٍ افتُتِح عصر جديد. لن يلبث الإنسان طويلا حتى يصبح سجين مخلوقاته البحتة، الأرواح والآلهة والقوانين الـتي خلقهـا بنفسه. في *لماذا أكلت والدي*، حذر الخـالُ فانيـا، القـردُ الجنـوبي، أخـاه المخترع: "*لا تنس هـذا القـول: الحجـر المنحـوت مـن أجـل الإنـسان ولـيس الإنـسان مـن أجـل الحجـر المنحوت*".

(1) I. Tattersall, op. cit.

ملحق1

القردة الجنوبية

التعرف عليها: عاشت في أفريقيا منذ (- 4 حتى - 1مليون سنة)، حجم الجمجمة 500سم3 (ثلث حجم جمجمتنا)، وطول الواحدة منها لا يتجاوز 1.40م.

الأنماط: نميز حاليا ثمانية أنماط على الأقل، أقدمها هي أرديبيتيكوس راميدوس Ardipithecus ramidus، القردة الجنوبية أنامنسيسA. anamensis، القردة الجنوبية العفارية، القردة الجنوبية الأفريقية africanus، القردة الجنوبية بحرالغزالية A. bahrelgazahli. أما الأقرب عهدا فقد عاشت ما بين (- 2 و- 1مليون سنة)، في الفترة ذاتها التي عاش بها الإنسيون. وهي تسمى أيضا نظير القرد Paranthropus (نظير القرد المتوحش boisei، نظير القرد الإثيوبي aethiopicus، نظير القرد روبستوس robustus).

الانتشار: موجودة في أفريقيا فقط، كانت ثنائية الأرجل وإلى حد ما تسكن الأشجار arboricole. متنوعة الغذاء omnivore وتمارس الصيد أحيانا [بشكل عارض].

الثقافة: هناك قرائن نادرة وسجالية تتعلق بالأدوات. بحيث يمكن مقارنة قدراتها الإدراكية بقدرات القردة الكبيرة الحالية.

جنس الإنسي

التعرف عليه: يتراوح حجم الدماغ بين 600سم3 عند الإنسي الماهر و 1300سم3 الإنسيين الأقرب عهدا. يختلف الطول من نمط لآخر: من 1.40م للإنسي الماهر وحتى1.80م للإنسي العامل.

الأنماط: إنسي رودولف، الإنسي الماهر، الإنسي العامل، موجودة في أفريقيا مابين 2.5 و1.8مليون سنة. الإنسي المنتصب موجود في آسيا، إنسي هيدلبيرج وإنسي أنتيسيسور في أوروبا ما بين (- 1و - 0.3 مليون سنة). الإنسي العاقل (نياندرتال وكرومانيون) ظهر منذ حوالي - 200ألف سنة.

الانتشار: خرج الإنسي من أفريقيا واستوطن آسيا وأوروبا منذ مليون سنة على الأقل.

الثقافة: الإنسي مخترع التقنية (صناعة الحجر المنحوت). سيطر على النار منذ 40ألف سنة. وهناك تساؤل حول وجود بوادر لغة.

الإنسي العاقل

الأنماط: هناك فرعان: 1- إنسي نياندرتال (ظهر منذ حوالي - 200ألف واختفى قبل حوالي - 30ألف).

2- إنسي كرومانيون، السلف المباشر لإنسي عاقل العاقل، أي الإنسان الحالي.

نمط الحياة: رُحّل وشبه مستقرين، وُجد في عدة أماكن من العالم، مارس الصيد البري والمائي وجني الثمار، لكن لم يمارس الزراعة وكان يعيش في تجمعات صغيرة. لا توجد آثار قتال. من المحتمل وجود أكلٍ ذي طابع طقوسي للحم أبناء جلدته.

الثقافة: كان إنسي نياندرتال يدفن موتاه. ومع الإنسي العاقل أصبحت الأدوات الحجرية أكثر إتقانا (- 100ألف، وجدت مسنات ومشحذات من النمط الموستيري). عثر في زائير على كَلاّب من العظم يعود عمره إلى 900ألف سنة. ثم حدث بدءا من- 40ألف سنة الانفجار الثقافي في العصر الحجري القديم الأعلى.

ملحق2

قبل 40ألف سنة: الانفجار الثقافي في العصر الحجري القديم الأعلى.

بدءا من- 40ألف نلاحظ "انفجارا ثقافيا" مظاهره: تنوع في الأدوات (سهام وكلابات ولباس من الجلد وإبر من العظم، وسهام وأزاميل وحجارة مصقولة على شكل "ورق الغار" إلخ).

ظهور الفن الذي تم التحضير له (كهوف مزينة وتماثيل صغيرة...) مرتبطة دون شك بطقوس دينية.

دفن الموتى بشكل انتظامي [خاضع لنظام] مع طقوس في بعض الأحيان (وضعية الجثمان، ووجود حاجيات وتزيينات على جوانب الميت في بعض الأحيان).

ملحق3

هل كان الإنسي المنتصب يتكلم بوادر لغة؟

"لا أريد النوم"، "أَشربُ أيضا"، "كلب لطيف".. في حوالي السنتين من العمر حين يبدأ الأطفال يتلعثمون بجملهم الأولى، لا يكون ذلك بأكثر من كلمتين مترافقتين تقومان بوظيفة جملة صغيرة. هذه التعابير، من دون قواعد منظمة، تتوافق قليلا مع الكفاءات اللغوية للشامبانزي الذي تم تلقينه لغة الرموز. وهكذا فإن الشامبانزي الأنثى واشو، التي ربتها عائلة غاردنر، قادرة على صياغة جمل على غرار "واشو موز". أما كوكو، الغوريلا التي ربتها فرانسين باترسون فكانت تعرف أن تقول "اذهب (إلى) سرير" أو "يكفي طعام".

يرى عالم اللغة درك بيكرتون أن هذه اللغة البدائية تشكّل نوعا من لغة وسيطة بين التواصل البسيط غير اللفظي (صرخات الإنذار عند القرود) وبين اللغة مكتملة التشكل. بوادر اللغة هذه تسمح باستخدام رموز- كلمات. هناك إذن تمثّل حقيقي للأدوات وللأفعال التي تسمح بالإشارة إلى الأدوات الغائبة، وهذا ما لا يفعله أي حيوان في الطبيعة. لكنها على العكس، لا تحتوي على النحو syntaxe، ولذلك تفقد القدرة على التعبير عن تمثّلات معقدة. وأكثر من ذلك، تندرج بوادر اللغة هذه ضمن سياق محدد: صياغة طلب، عرض فعل.و لكنها لا تسمح بالمضي أبعد من ذلك أو بترجمة أوضاع معقدة، أو برواية قصص أوبالتعبير عن أفكار مجردة. وبالشكل الذي هو عليه، من الممكن وجود أداة تواصلية عند الإنسي المنتصب تؤمن ميزة مؤكدة، يرى فيها بيكرتون بزوغ اللغة.

أمثلة عن بوادر اللغة

عند الأطفال	عند الشامبانزي
الطفل"ستي"23 شهرا	**الشامبانزي "واشو"**
ماء أيضا	هذا طعام
جفف نفسك	أنت اشرب
إذهب إفتح باب	واشو آسف
بيتر 23 شهرا	**كانزي**
بابا جايي؟	هذا فواكه
اكسر هذا	كلب راح
أكثر من هذا	اعط كانزي

ملحق4

التطور المترافق للغة والدماغ: مقابلة مع تِرانس ديكون

تِرانس ديكون باحث في العلوم العصبية والأنتروبولوجيا التطورية في جامعة بوسطن. مؤلف كتاب *الأنواع الرمزية* The Symbolic Species. *التطور المترافق للغة والدماغ*. نورتون 1997.

المحرر: *ما الذي تقصدونه بالدماغ واللغة؟*

ديكون: اللغة والدماغ تطورا كل واحد بنظمٍ مختلفٍ. تطور الدماغ ببطء عن طريق عملية وراثية. فقد أصبح أكبر حجما وأعيد تنظيمه خلال المراحل الحديثة من الأنسنة. أما اللغات فقد تطورت بسرعة عبر عملية اجتماعية كي تصبح أكثر فائدة وأسهل اكتسابا.

كان الشكل الأول من التواصل الرمزي تجديدا اجتماعيا خلّق بيئة وظيفية ثقافية جديدة، تأقلمت أشباه الآدميات معها بنجاح. ثم تبدلت بنية الدماغ كي تستجيب لمتطلبات هذه البيئة الإدراكية (تماما كما تأقلمت القنادس[1] les castors على مرّ الزمن مع البحيرات الاصطناعية التي خلقتها). لقد تأقلمت أدمغتنا بالتدريج مع المتطلبات الإدراكية بجعلها اللغة أكثر سهولة في الاكتساب وفي الاستخدام. وهذا جعل من الممكن تطور اللغات نحو أشكال أكثر تعقيدا هي بدورها أجبرت الأدمغة على التأقلم مع أهداف أكثر صعوبة، وهكذا دواليك.

س- *هل تظنون أن شيئا مثل بوادر لغة رمزية، أو بوادر ثقافة، أو بوادر تمثلات.. استطاعت أن توجد في ماضي التطور البشري؟*

---

[1] حيوان ثديي نباتي من القوارض، يعيش حول الأنهار والبحيرات، ويحفر على ضفافها دهاليز، ينفتح أحد الطرفين في المياه والثاني في حجره تحت الأرض. وعندما لا يكون تيار الماء منتظما فإنه يبني جسرا للمحافظة على مستوى الماء مرتفعا، وعندما لا تكون الضفاف صالحة للاستخدام، يبني في الماء مرتفعا من الأرض والأغصان، ويحفر فيه جحره.مترجم

ج- كان على بوادر اللغات، تحت شكل لغة أكثر بساطة من لغتنا، أن تسبق الأشكال الحالية. كان عليها أن تكون أكثر بساطة، من الناحية الصوتية والسيماتية [الدلالية] sémantiquement والنحوية [بناء الجُمل] syntaxiquement. وكان عليها أن تكون أكثر صعوبة في الاكتساب والتعامل، آخذين بعين الاعتبار ضعف التخصص البدئي للدماغ عند أشباه الآدميين من أجل هذه المهمة.

س- *هل ترون اللغة كفاءة عقلية، أو عنصراً لذكاء رمزي عام؟*

ج- الإثنان معا... ثم لا هذا ولا ذاك. فسؤالك ينطوي على بديل إلزامي (هذا أو ذاك)، الأمر الذي يعكس أحد الجوانب الأقل فهما لسر الكفاءة اللغوية. تَنَمذَجَ الدماغ البشري بشكل دالّ عن طريق اللغة، هذا على الرغم من أن معرفة اللغة ليست كفاءة خِلقية مثل الضحك أو تشييد الأعشاش عند الطيور. الكفاءات الرمزية ليست ممكنة إلا بطرق تَعلُّم عالية التخصص، وهي لا تنجم ببساطة عن ذكاء عام متفوق. هناك ثلاث طرق عصبية مبدئية للتخصص البشري في موضوع اللغة: طرق تعلم الرموز (قدرات تعلم مرتفعة عن طريق التقليد)، وأهلية متزايدة لتحليل تلقائي وإنتاج تتاليات [مشاهد] معقدة، ثم نقل السيطرة على حركات الحنجرة، من الجهاز الحشَوي viscéral إلى الجهاز الحركي لقشرة [الدماغ]. وأخرى تنطوي على تبدلات في القابليات الوجدانية (مثلا المتعة الجمالية في تحليل الأشكال) والميول المبالغ بها للمحاكاة التي تؤسس كذلك لاكتساب اللغة.

ملحق5

لماذا لم يخترع الأزتيك الدولاب [العَجَلة]؟

إن أي تجديد، يتجاوز كونه ابتكارا أو اكتشافا، ويتفق كافة المتخصصين حول هذه النقطة، فالتجديد هو عملية حاملة لتحولات عميقة في المجتمع وفي العقليات. وحتى لو كان الابتكار أو الاكتشاف شرطا لذلك، فإنه لا يفضي بالضرورة إلى تجديد. والشاهد على ذلك - من بين أمثلة أخرى- هي العجلة، إذ إن الأزتيك يعرفون هذه التقنية، وهم يستخدمونها فقط في ممارسات اللعب دون أن تُستخدم أبدا من أجل الحمل أو النقل!

من بين شروط نجاح تجديد ما، يذكّر الأنتروبولوجي الفرنسي فرانسوا هيرتيي بأن الحالة الجيدة لتقدم العلوم والتقنيات لا يبدو أنها الأكثر حسما. وحالة الصين، رائدة اختراع الورق ونشره، هي هنا للتذكير بذلك. فالأكثر حسماً يبدو أنه الاستعداد الذهني. "*فمن أجل أن يحرّض الاختراعُ التقني أو الاكتشافُ تجديداً، ولكي يكون قابلا للإنجاز بشكل من الأشكال، لا يكفي أن يكون ممكنا (...) يجب أن يكون قابلا للتفكير، بمعنى أن يكون مقبولا من ذهن الذين يُطرح عليهم*". يستشهد هيرتيي[1] بعدة أمثلة، مثل حلم إيكار Icare الذي كان سابقا لإرهاصات الطيران. كذلك لم تنتظر النساءُ بعد سن اليأس أو العقيماتُ، الحملَ بمساعدة الدواء للحصول على أطفال (منذ العهود القديمة، كانت المؤسسات تنظّم استعارة الرحم [الرحم الظئر]). من هذا المنظور الثنائي: الأنتروبولوجي والتاريخي، ليس التجديد خاصية بحتة للمجتمعات الحديثة وليس جيدا على الدوام في حد ذاته. "التجديدات الكبرى والحقيقية هي تجديد الاختراعات والاكتشافات التي تؤثر في نظرة الناس عن العالم في كل مكان وتبدلها جذريا، وذلك فيما يتجاوز التقدم المادي، واليُسر أو الوفرة التي يقدمها". ومعنى هذا إذا كانت تحصى على أصابع اليد الواحدة.

[1] F. Héritier, « Innovation, invention, découverte », Festival international de géographie, Saint-Diè-des-Vosges, du 4 au 7 octobre 2001.

متى ظهر الفكر الرمزي؟

استمر[1] الاعتقاد فترةً طويلة بأن التمثّلات الرمزية الأولى ظهرت في أوروبا منذ 35ألف سنة. لكن هناك العديد من المؤشرات التي باتت تسمح بافتراض أنها وُجدت منذ زمن أبعد بكثير فوق الأرض الأفريقية.

على بعد ساعتين بالسيارة عن مدينة الكاب cap ، في جنوب أفريقيا ، وفي منطقة غير مأهولة ، وعلى ضفة المحيط الهندي ، يوجد كهف بلومبوس Blombos. المكان قطعة من رياض الفردوس: هناك المحيط والشواطئ الممتدة، والكثبان الرملية وسماء دائمة الزرقة ، وخضرة وفونة[2] برّيتان. في هذا الحيّز المحمي قام منذ فترة قريبة فريق يقوده عالم الآثار كريستوفر هنشلوود باكتشاف رئيسي. اكتشاف يهدد بقلب واحد من التأكيدات كان يُعتقد أنه الأشدّ إقناعا حول ماقبل تاريخ الإنسان.

---

[1] جان فرانسوا دورتيي مجلة العلوم الإنسانية. عدد 126 ، نيسان 2002.

[2] فونة faune : مجموع الحيوانات في بيئة ما.مترجم

من الناحية الظاهرية ما من شيء يدعو إلى الانبهار: لوحان صغيران من المُغرة الحمراء [الصلصال] ocre، بطول عدة سنتيمترات، نقشت عليهما سلاسل متوازية من الخطوط. دلّ تأريخ هذه النقوش على عمر يزيد عن 77ألف سنة. وهنا تكمن المعلومة الأكثر أهمية. ولهذا السبب فإن المقال الذي ظهر في مجلة *سينس Science* حول هذا الاكتشاف، قد جال العالم خلال ساعات، وأيقظ اهتمام كافة المتخصصين واجتذب كمية كبيرة من الصحفيين[3]، لأن اكتشاف نقوش كهف بلومبوز يفترض إعادة التساؤل حول أطروحة كان يعتقد بأنها محسومة: وهي أطروحة *انفجار فني ورمزي*" كان يظن أنه حصل منذ 35- 40 ألف سنة.

كانت الفكرة القائلة أن "الثقافات الرمزية" قد انبثقت من أوروبا في العصر الحجري القديم الأعلى (أي بدءا من - 35000سنة) قد تجذرت بقوة في ذهن علماء ماقبل التاريخ. تستند هذه النظرية إلى وجود الكهوف الشهيرة المزينة في جنوب أوروبا: لاسكو وألتاميرا وشوفِه[4]. ظهر "فن الكهوف" هذا خلال مرحلة ماقبل التاريخ، في الفترة نفسها لظهور سلسلة تجديدات ثقافية وتقنية أخرى[5]: مثل أدوات جديدة (رماح قصيرة، كلابات، سهام، أزاميل، نصال، أدوات عظمية)، واستخدام الملوّنات، وظهور الصيد المائي، وابتداع عقود وتماثيل من الخشب... تلكم هي أمارات تدل على "انفجار ثقافي كبير Big-bang culturel" حدث في أوروبا في العصر الحجري القديم الأعلى.

---

[3] Emergence of modern human behavior: Middle Stone Age engraving from South Africa, Science, janvier 2002,

[4] نجد في هذه المغارات إلى جانب الصور الهامة للحيوانات، علامات تجريدية (خطوطا منقوشة ومربعات..).

[5] هي نموذجية للثقافة "الأورينياسية aurignacienne".

وإذا التزمنا بهذا المخطط التقليدي، فإن "البشر الحديثين" لم يقوموا سوى بتطوير ثقافة مادية، متركزة على الأدوات الحجرية وتشييد المساكن والسيطرة على النار. وبعد ذلك في مرحلة لاحقة من العصر الحجري القديم الأعلى، دخلوا ضمن عالم الثقافة الرمزية، المتصف باللغة الفصيحة، وضمن المعتقدات الدينية والأنشطة الفنية، وبالطبع ضمن الطقوس والممارسات السحرية... وهذه "*الثورة الاجتماعية الرمزية*" تتوافق مع وصول البشر الحديثين الأوائل إلى أوروبا: إنسان كرومانيون يحل محل إنسان نياندرتال. لقد كان هذا الأخير موجودا في أوروبا قبل ذلك بـ 100ألف سنة وسوف يختفي بعدها لأسباب ما تزال مجهولة، حين وصول هؤلاء البشر الملقبين بـ"الحديثين". من أين جاؤوا؟ يقبل معظم علماء ماقبل التاريخ أنهم ظهروا منذ 150 ألف وحتى 200 ألف سنة تقريبا في أفريقيا أو في الشرق الأدنى بالتأكيد. سيكون هناك فارق بين الحداثة التشريحية [للبدن]، التي حصلت منذ حوالي 150ألف سنة، وبين الحداثة الثقافية التي ظهرت منذ حوالي 35ألف سنة، فترة وصولهم إلى أوروبا.

لكن هذه النظرية التاريخية في وضع مقلقل. إذ يبين لنا اكتشاف هنشلوود في الحقيقة أن عدة عناصر نوعية "للثقافة الحديثة" قد وُجدت في جنوب أفريقيا، في كهف بلومبوس قبل عشرات آلاف السنين من ظهورها في أوروبا. وخلال هذه السنوات الأخيرة اكتشف الباحثون في بلومبوس رؤوسا مدببة ورقية الشكل وأدوات من العظم (من بينها برداخ retouchoir)، ودمغات منحوتة على عظام الطيور أو الثدييات المائية، ونصالا لرماح قصيرة. يعود تاريخ كل هذه العناصر إلى ما يقرب من 80ألف سنة: فهي إذن أقدم بضعفين من تلك التي وجدت في أوروبا[6].

---

[6] لقد تم التأريخ اعتمادا على إجراء التألق المحرض بصريا؛ انظر: C.S. Henshil-wood, F. d'Errico, Curtis W. Marean, R. Milo, R. Yates, Journal of Human Evolution, n 41, 2001.

يشير وجود هذه الصناعة الحجرية على العظم إلى أن البشر الذين عاشوا هناك كانوا يمارسون الصيد البري والمائي ضمن جماعات. وهذا يفترض فريقا مهيأً وحياة اجتماعية منظمة ومخططة. هل معنى ذلك أنهم كانوا يمتلكون لغة؟ ثقافة رمزية؟

بضع قطع من المغرة المنقوشة...

هنا تحديدا يعتبر اكتشاف بلومبوس حاسما. من بين آلاف القطع الملوّنة من المغرة الحمراء، لاحظ الباحثون أن البعض منها كان منقوشا، واثنان من هذه المنقوشات لهما أهمية خاصة.

تم هذان النقشان على حوامل متشابهة: لويحات من المغرة تم تحضير حوافها بالكشط، ونجد الزخرف ذاته، المؤلف من خطوط مائلة متوازية، متكررا على لوحين صغيرين متمايزين. "*كل شيء يدعو إلى الاعتقاد بأننا أمام كود رمزي*"، كما يقول فرانسيسكو ديريكو، الباحث في معهد ماقبل التاريخ وجيولوجيا العصر الرابع [حيث ظهر الإنسان] في تالنس Talence، وكان قد شارك في التنقيبات. في الحقيقة، لو كانت هذه الزخارف مرتجلة [دون تصميم]، لما كان هناك لا تحضير للحامل ولا تكرار لنفس الزخارف. كل ذلك يدعو إلى الاعتقاد بأن الأمر يتعلق برموز، حاملة لدلالة خاصة.

هذه النقوش على شكل خطوط وتصالبات، تذكّر بعدد من الزخارف التجريدية التي نجدها في أماكن أخرى. إذ في فن ماقبل التاريخ في العالم كله، فإن مثل هذه العلامات التجريدية أو التخطيطات -خطوط، مربعات، تصالبات، دوائر، رسوم هندسية، تكون أحيانا منقوشة على الصخر، إلى جانب رسوم الحيوانات، وأحيانا نجدها على العظام أو الأدوات الخشبية. ودلالة هذه العلامات تغيب عنا، هل هي أول شكل للكتابة؟ أم طريقة للحساب؟ أم

علامة تعرّف؟ إننا نجهل ذلك. وفي كافة الأحوال، نحن أمام "ثقافة رمزية". وهكذا فإن أطروحة الثورة الرمزية الأوروبية في العصر الحجري القديم الأعلى (- 35ألف سنة) تجد نفسها في مأزق حقيقي. ومع ذلك ستكون خلاصات كهف بلومبوز هشة إذا ما بقيت معزولة. ولكي تترسخ أطروحة الحداثة الثقافية *للعاقلين* *sapiens* الأفريقيين الأوائل بشكل صلب، يجب أن تعضدها براهين أخرى.

الثورة التي لم تحدث

ربما كان الأمر كذلك. وهذا على كل حال ما اتجه نحو إثباته عملٌ هائل من التوليف، قامت به أنتروبولوجيتان أمريكيتان —أليسون بروك من قسم الأنتروبولوجيا في جامعة جورج واشنطون، وسالي ماك بريرتي من قسم الأنتروبولوجيا في جامعة كونيكتيكت Connecticut- ، وظهر في *مجلة التطور البشري* عام 2000[7].

قامت بروك وماك بريرتي بمراجعة كافة الأبحاث الأركيولوجية التي تمت في أفريقيا والتي شملت فترة العصر الحجري الأوسط (بين - 300ألف سنة و - 30ألف سنة). كان عملهما هائلا. فقد قامتا بمراجعة عدة مئات من الأبحاث وبلغ عدد مراجع الدراسة 1000 مرجع! المقصود بالنسبة للباحثين هو معرفة ما إذا كان هناك في القارة الأفريقية براهين لسلوك حديث قبل 40ألف سنة. وما تقصده هاتان الباحثتان بتعبير "*سلوك إنساني حديث*" هو سلسلة من القرائن، مثل تنوع الأدوات وظهور صناعة على الرقائق وأدوات عظمية وخشبية ووجود تزيينات لأشكال فنية والبرهان على المبادلات بين الزمر...

---

[7] The Revolution that wasn`t: a new interpretation of the origin of modern human behavior, Journal of Human Evolution, n 41, 2001. n 39, 2000.

كل ما تم استخلاصه لا ريب فيه بالنسبة لبروك ولماك بريرتي: *"الثورة لم تحدث"* (وهذا هو عنوان دراستهما)، وما الثورة الثقافية الأوروبية الافتراضية سوى أسطورة. إننا نجد على الأرض الأفريقية أثرا لسلوكيات حديثة، سبقت إلى حد بعيد وجودها في أوروبا.

ومن خلال تصنيف انتظامي شمل كافة المعطيات التي تجمعت لديهما، توصلت الباحثتان إلى وضع معالم ثلاثة منعطفات في الثورة الثقافية الأفريقية خلال الفترة مابين - 300ألف و - 30ألف سنة (العصر الحجري الأوسط الأفريقي).

1- الانقلاب الهام الأول حدث ما بين - 300 ألف أو - 280 ألف سنة، في الفترة التي ظهر فيها قبل العاقل *présapiens*.

تتوافق تلك الفترة مع ظهور أدوات جديدة –شفرات ونصال وطواحين حجرية- ومع استخدام الملوّنات. الشفرات هي سكاكين حقيقية من الحجر. ولكونها أكثر حدة من الرقائق الصوانية، فإنها تفترض تقنية تقطيع خاصة. لقد ظهر إنتاج الشفرات في أفريقيا منذ حوالي - 75ألف، لكنه كان موجودا منذ حوالي - 120ألف سنة في أفريقيا الجنوبية، و - 200ألف سنة في وادي النيل، وتبيّنَ في تشكّل كابتورين الجيولوجي formation Kapthurin في كينيا، بما لا يقبل الشك وجود شفرات تعود إلى - 280ألف سنة! ونجد كذلك في أماكن عديدة نصالا (من صوان أو من عظم) تعود لـ - 230ألف سنة. ثمّ إن من يتكلم عن نصل يتكلم عن مقذوف أو حربة أو ربما عن سهم. لأن هذه النصال مثبتة على طرف ساق بغية تشكيل سلاح. ولنا أن نتصور أن تثبيت حجر مدبب في طرف خشبة هو تكنولوجيا تحتاج إلى تحضير كبير. إن النصل الذي اكتشف عام 1998 منغرسا في العمود الفقري الرقبي لحيوان

بقري bovidé كبير ويعود إلى العصر الحجري القديم الأوسط، يثبت ممارسة الصيد البري في تلك الحقبة[8].

هناك عنصر هام آخر، هو استخدام الملونات، الذي يؤكده وجود صباغ وقطع مغرة حمراء في أماكن التواجد البشري.

لكن باحثين، مثل بول ميلارز[9]، اعترضوا على الاستخدام "الرمزي" للملونات، فهم يدعمون فكرة أن المغرة الحمراء ربما لم يكن لها سوى استخدام تخديمي (حماية الجلد من الشمس، تلوين الجلود) وليس تزيينيا. ليس من المستحيل أن يسبق الاستخدامُ الوظيفي للملونات استخدامَها الرمزي.

2- النقلة الثقافية الثانية يمكن تحديد معالمها حين ظهرت مجموعة الإنسي العاقل، حوالي - 100 ألف سنة تقريبا.

حدثت حينئذ قرائن جديدة للتطور الثقافي: أدوات من العظم، نصال شائكة، زخارف على المحارات. وهذا هو نمط التكنولوجيا التي عثر عليها في كهف بلومبوز. إن صناعة نصال لرماح قصيرة تفترض مهارة تم إعدادها جيدا. فمن أجل بري رأس من العظم أو من الخشب كما نبري القلم، يجب توفّرُ مبراةٍ هي بدورها أداة مترافقة مع الحداثة التقنية. لقد صُقلت نصال الرماح الموجودة في بلومبوس على جلد أو على رمل ناعم جدا، وهذا ما جعل طرفها لماعا. علق ديريّكو على ذلك قائلا: "*هذه الإرادة في صقل رؤوس الرماح بهذا القدر من العناية ليست تافهة من الناحية الحرفية*". فهو يرى أنه، في كافة مجتمعات الصيادين التي نعرفها، لم يكن الصيد البرّي نشاطا نفعيا فقط، بل إنه يتضمن شحنة رمزية قوية، ووحدهم الرجال المكرسون يمتلكون الحق في

(8) حقبة معادلة للعصر الحجري القديم الأوسط الأوروبي في أفريقيا.

(9) Paul A. Mellars. The Neandertal Legacy, Princeton University Press. 1996

ممارسته. فالنساء والأطفال لا يلمسون السلاح، ولهذا السبب كانوا يصنعون السلاح بمثل هذه العناية: إنه يمتلك قيمة مقدسة.

قرينة أخرى للسلوك الثقافي الحديث تكمن في ظهور شبكات التبادل. ففي أوروبا هناك 15٪ من مواقع العصر الحجري القديم الأوسط تحتوي على حجارة آتية من طبقات معدنية متوضّعة على بُعد يتراوح ما بين 80 و100كم، وهي في الغالب أحجار نادرة أو ثمينة. وهذا يدفع إلى القول أنهم كانوا ينقلون ويتبادلون بعض المواد الثمينة فيما بينهم دون شك. كذلك نلاحظ في أفريقيا، وفي عدة مواقع، مواد (كالحجارة الزجاجية السوداء) أتت من مصادر بعيدة: 100كم (موقع غابد Gabed في إثيوبيا)، وأحيانا 190كم (بُدو مَكوار Pudo Makwar في كينيا)).

هناك أيضا التزيينات (على شكل خرزات وعقود) التي تشكل مظهراً آخر من مظاهر الخاصية الرمزية. ففي حين حدث ذلك في أوروبا منذ نحو - 40ألف سنة، فإننا نجد في موقع أتريان Aterian تزيينات يعود تاريخها إلى - 130ألف و - 40ألف سنة. وتبعا لبريرتي وبروك "*من الواضح الآن أن الموروث الأفريقي في تزيين البدن سبق الموروث الأوروبي بعشرات آلاف السنين*".

3- أخيرا، وقع في أفريقيا ما بين - 50 و- 30ألف سنة الطور التجديدي الثقافي الثالث.

في هذه الفترة ظهرت في أفريقيا، تماما كما في أوروبا، الرسوم الصخرية الأولى[10]. ففي جنوب ناميبيا، في كهف أبولو11، اكتشف إريك ويندت عام 1969 عدة بلاطات مرسومة يعود تاريخها إلى - 30ألف سنة تقريبا، تحمل رسوما جميلة للحيوانات. وبالتالي فإن الرسم على الصخور ليس، كما يعتقد

---

[10] يتوافق هذا مع الانتقال من العصر الحجري القديم إلى العصر الحجري الأخير.

بشكل عام، اختراعا أوروبيا، فقد ظهر في الحقبة ذاتها، حوالي - 30ألف سنة، في عدة أماكن من العالم: في أوستراليا وتانزانيا وسيبيريا...

تطور متدرج على مراحل متعددة

هناك إذن انسجام بين مكتشفات كهف بلومبوز ودراسة بروك وماك بريرتي، فـ"*الثورة الرمزية*" ليست ظاهرة أوروبية، بل أفريقية، ولم تتم منذ 35ألف سنة، بل بدأت قبل ذلك بعشرات الألوف من السنين. إن ما يُطرح علينا هو سيناريو جديد للتطور الثقافي.

إضافة إلى ذلك، وتبعا لبروك ولماك بريرتي، لم تحدث "ثورة ثقافية" بالمعنى الدقيق، بل حصل تطور متدرج، تحقّقَ على مراحل متعددة. بعضها مرتبط بطفرات تشريحية للعاقلين sapiens الأوائل، وبعضها الآخر، كما في الطور 3، الذي لا يتقاطع مع أي تجديد تشريحي أو بيولوجي، قد يكون ثقافيا بحتا. الجدل، وما من شك في ذلك، بعيد عن أن يُقفل.

الكتابة: أداة انطلاق للفكر

لا تقتصر[1] الكتابة على تدوين الكلام. إنها، كما يبدي تاريخ بداياتها، أداة ذهنية تسمح بتضخيم الذاكرة، وبتشجيع بناء تفكير تجريدي ومعقد، و"بإعادة بناء الفكر".

اخترع السومريون الكتابة منذ 3400سنة ق.م، وبعد ذلك بألف عام كانوا قد نسوا الأصول الدقيقة لاختراعهم وأحلوا محلها أسطورة. تقع الأسطورة ضمن نطاق ملحمة تتكلم عن خلاف بين مدينتين: أوروك عاصمة سومر، وأرّاتا Arrata البعيدة والخرافية. كانت المنافسة بين المدينتين أيضا منافسة بين رجلين: إنمركار Enmerkar ملك أوروك ضد "سيد أراتا". أرسل إنمركار رسولا في عدة مناسبات إلى سيد أراتا يطلب منه الخضوع، وكان يُرفِق الرسالة بهدايا يرفضها سيد أراتا: لقد فهم أنه بقبوله الهدايا يكون قد وضع نفسه موضع خضوع رمزي. وبعد عدة محاولات غير مجدية، أرسل إنمركار رسالة مكتوبة على قطعة خشب، وبهذا الحركة الموحية تم اختراع الكتابة.

[1] جان فرانسوا دورتيي مجلة العلوم الإنسانية. عدد 109، نشرين الأول 2000.

كان سيد أراتا ملزما باستلام الرسالة بيديه لكنه لم يكن يستطيع فك رموزها ، وذلك لسبب واضح: إنمركار هو الوحيد الذي يحتفظ بسر الكتابة. وهكذا انطلت الحيلة على سيد أراتا ، إذ أنه وقد تسلم الهدية التي أرسلت إليه ، قدّم بذلك صك الولاء ، وأصبحت أراتا في قبضة أوروك وزعيمها. الكتابة إذن اختراع بشري بحسب الأسطورة السومرية وليست مخلوقة من قبل الآلهة : إنها اختراع إنمركار ملك أوروك. فهي تستخدم في نطاق التعامل بين أقوياء هذا العالم ، وتمنح القدرة لمن يمتلكها.. هاكم دروس لا ينكرها المؤرخون المعنيون بدراسة الأصول الحقيقية للكتابة. إن تواريخ وأمكنة ظهور الكتابة الأولى محددة بشكل جيد ، فقد تم العثور على الكتابات الأولى في آثار أوروك المدينة- الدولة في ما بين النهرين (الورقاء حاليا وتقع في جنوب العراق) ، ويعود تاريخها إلى 3400سنة ق.م. احتضنت بلاد ما بين النهرين إذن حضارة مزدهرة ساهمت فيها عدة أقوام ، منهم الآكاديون والسومريون.

تقنية تعود إلى السومريين

أوّلُ أثر مكتوب معروف هو العقود التجارية التي حفرها السومريون على "كرات- أغلفة[2]" وعلى ألواح الفخار. وبعد ذلك تطورت هذه الكتابة إلى نمط خطوطي graphique ، هو الشكل المسماري cunéiforme ، وقد دعي بهذا الاسم بسبب صفاته التي على شكل مسامير منقوشة على الفخار. تصف الكتابات الأولى مواد مقايضة –في الغالب حيوانات (بقر ودجاج) وأغذية (زيت وقمح وشعير)- ، وكمياتها وأسماء الأشخاص القائمين بالمبادلة. كانت هذه

[2] bulles-enveloppes : كان سكان مابين النهرين يحتفظون بقطع معدنية jeton (تمثّل عدد الحيوانات على سبيل المثال) في كرات مجوفة. كانوا يكتبون على الكرة عدد القطع المعدنية التي تحتويها.

الألواح تصاحب الحمولات المشحونة للتجار وكانت مكلفة بتوثيق محتواها: لوائح [كشوف] النقل بمعنى ما.

كانت بدايات الكتابة إذن استجابة لوظائف حسابية وتجارية، أضيفت إليها اهتمامات إدارية وسياسية: يمكن أن نقرأ على الألواح اختراعات وحالات ومواريث مرتبطة بأشخاص. نقش النساخون أيضا ألقاب ووظائف كبار الموظفين والقرابين التي قدموها إلى الآلهة. وبعد ذلك، منذ حوالي -2500سنة، تطورت الكتابة نحو سرد الحكايات: حياة المتنفذين والسلالات والحروب والتحالفات والورشات الكبيرة والإصلاحات. ولأن الكتابة مرتبطة بالسلطة، فهي أداة دعاية، تهدف الوقائع المذكورة إلى تمجيد الشخص الذي طلب الحكاية. كانت كتابات المايا أو الأزتيك في أمريكا ماقبل كولومبوس تفيد أيضا في الدعاية أكثر منها في وصف التاريخ الحقيقي[3].

كانت الكتابات الأولى في الصين وفي مصر وفي أمريكا ماقبل كولومبوس وفي سومر، تنتشر في سياقات متشابهة، فقد انبثقت الكتابة في صميم حضارات مدينية، حيث تقوم آليات سياسية وإدارية هائلة. إن ظهور الوثائق المكتوبة معاصر للمجتمعات المعقدة، وللإمبراطوريات الكبرى، وللصروح المعمارية الضخمة، وللسلطات المركزية.

كيف تطورت هذه الكتابات؟ اتفق المختصون خلال ما يقرب من قرن على سيناريو إجمالي[4]، وهو انتقال متدرج من تصويرات (رسم يمثل موضوعا) أو ترميزات (علامة تمثل كلمة)، نحو أشكال مقطعية ثم أبجدية[5]. هناك

---

(3) كما أظهر ذلك: ماركوس Marcus J. في أنظمة الكتابة في أمريكا الوسطى Mesoamerican Whriting Systems. Propaganda, Myth and Histoty in four ancient civilisations, Princton University Press, 1992,

(4) تأليف جماعي، نشأة الكتابة. من المسمارية وحتى الأبجدية. Seuil 1994.

(5) مقطعي syllabiques: كتابة تمثل فيها كل علامة مقطعا syllabe. أبجدية: كتابة يعود فيها كل حرف إلى صوت واحد (صامت أو متحرك voyelle ou consonne).

تنويعات لهذا السيناريو: بعض الباحثين، مثل جان بوترو، يعتبرون التصويرات أول علامة مكتوبة[6]. ولطالما ذُكر تطور كلمة بقرة كمثال، إذ بدأت كتابتها بكل بساطة برسم رأس بقرة، ثم تطور هذا الرسم إلى علامة مسمارية مجردة. واعترض إنياج جلب، أحد كبار المتخصصين بالمسألة، على الأصل التصويري[7] الحصري للكتابة. فقد أظهرت الاكتشافات في موقع أوروك خلال ثلاثينات القرن20، أن قلة قليلة من بين 900 علامة تم تجميعها كانت تصويرات. وتبعا لجلب، كانت العلامات الأولى إذن ترميزية[8]، فهي تمثل الكلمات أكثر مما تمثل الأشياء. وأيا كان الأمر، فالفكرة العامة التي سادت فترة طويلة هي أن تاريخ الكتابة يُختصر بسلسلة من المحاولات المتعثرة والمتدرجة قبل أن تصل إلى الصياغة الأبجدية، التي هي وسيلة بسيطة وفعالة لتدوين الكلام[9].

---

[6] J. Bottero, Mésopotamie. L'Ecriture en la raison et les dieux, Gallimard, 1987; De l'aide mémoire a l'écriture, dans A.M. Christine (dir), Ecriture. Systemes idéographiques et pratique expressives, Retz, 1982; l'écriture et la formation de l'intelligence en Mésopotamie encienne, Le Debat, n 62, novembre-décembre 1990.

[7] الكتابة التصويرية pictographique: كتابة تتم بتصويرات، أي برسوم تمثل مادة أو فكرة (مثلا دائرة من أجل تمثيل القمر، ونجمة من أجل الإشارة إلى نجم).

[8] الكتابة الترميزية logographique: كتابة تتم بترميزات (من les logos أي العلامات في اللغة الشائعة) التي هي علامات تحيل إلى مفهوم ليس له مرجع على صورته أو على لفظه. مثال ذلك "+" للإشارة إلى "زائد"

[9] فرضية أخرى دافعت عنها دنيز شماند- بسارا Denise Schmandt-Bassarat تقول إن أصل الكتابة في البدء كان للتعداد. أي لم تكن تهدف إلى نقل الكلام إنما إلى العدّ.

نظام تمثّل [إعادة عرض] الأفكار

أعيد النظر بهذه المخطط العام منذ عقد الثمانينيات من القرن20.

أحد أوائل المعترضين على هذه الأطروحة كان الإنكليزي روي هاريس، ففي كتابه *أصل الكتابة*[10]، انتقد ما أسماه "*وهم القول بالتطور*" الذي يقوم على رؤية تاريخ الكتابة كمسار متدرج نحو تمثّل الكلام، لا يمكن تفاديه. بالنسبة لهاريس، ليست الكتابة "*صدى تصويريا للكلام*"، بل هي نظام لتمثّل الأفكار يمتلك استقلاليته الخاصة. الكتابة المسمارية، على غرار الكتابة الهيروغليفية، تشكّل منذ البداية نظامَ علامات مستقلا عن الكلام. وتلكم هي اليوم حالة الكتابة الرياضياتية برموز تجريدية (5، 9، +، .، =). فالعملية 4+5 =9 يمكن أن تقرأ بتعابير مختلفة ("خمسة زائد أربعة" بالفرنسية، أو "خمسة وأربعة" بالإنكليزية [والعربية]). يمكن لرسم علامات notation تصويرية أن يحمل معنى مستقلا عن تمثّل كلمة من اللغة المحكية.

وبدوره فقد رفض جان جاك غلاسنر، الاختصاصي بالكتابة السومرية[11]، أطروحة الكتابة باعتبارها حاملة للكلام. الكتابة المسمارية هي بادئ ذي بدء "*نظام علامات*" يمتلك ديناميته البحتة. إنها تستند منذ بدايتها إلى مبدأ المجاز والمجاز المرسل métonymie: فمثلث العانة يشير إلى المرأة، وصورة العصفور لا تمثل العصفور فقط بل فعل الطيران أيضا، ورأس البقرة يمثل غالبا البقرة، وأيضا الثدييات بشكل عام، لا بل كافة الحيوانات، إلخ. فالعلاقة بين علامة مكتوبة والشيء الذي تشير إليه تستعير إذن منذ البدء طرقا مستقلة عن تلك التي للكلام.

---

(10) The origin of Writing Duckworth, 1986.

(11) J.J. Glassner, Ecrire a Sumer. L'invention du cunéiforme, Seuil, 2000.

وفي سبيل تعلم التعامل مع نظام العلامات هذا، كان النساخون يتلقون إعدادا طويلا. فمن أجل إزالة الغموض عن معنى الكلمات، تطلّب الأمر ابتكارات حاسمة وإعادة تنظيم هذا النمط من العلامات. كان إنشاء قائمة الجرد التي نجدها على الألواح الأولى، يتطلب ليس فقط تكويدا للحاجيات، بل تصنيفها تبعا لترتيب معين. يفترض هذا العمل التصنيفي تفكيرا حول توصيف الفئات، وبذلك تضافر العمل الإداري للناسخ مع عمل العالِم. ومن ذلك يستخلص غلاسنر أن "*الكتابة تولّد فائضا في المعنى لا ينضب وتساهم في تنميط الواقع*".

ليست الكتابة إذن مجرد حامل للكلام، فهل هي، على العكس، ابتكار ذهني عظيم، تكنولوجيا ذهنية قامت بنقل الفكر البشري إلى عصر جديد؟

لقد كرّس الأنتروبولوجي الإنكليزي جاك غودي قسما هاما من حياته المهنيه لدراسة الصلات الدقيقة بين الثقافة الكتابية والشفاهية. والذي قاده إلى الاهتمام بهذا الموضوع كان تجربة شخصية. فقد كان خلال الحرب العالمية الثانية أسيرا في إيطاليا وبقي لعدة أشهر رهن الاعتقال دون أن يكون بحوزته سوى كتاب واحد. بالنسبة له كمثقف شاب حينئذ، كان العجز شبه الكامل عن القراءة وعن الكتابة يمثل عملية بترٍ ذهني. وعلى هذا فقد تبيّن صعوبة أن يفكر، وأن يجمع أفكارَه، ومراجعَه الثقافية من دون سند الكتابة. وبعد الحرب التقى مع يان وات، الذي كان قد عانى من التجربة نفسها في معسكر ياباني. وقام الإثنان عام 1959 بطبع مقال حول الموضوع، "عاقبة الكتابة[12] The consequence of literacy"، واقترحا فيه أن الكتابة سمحت بقفزة ذهنية في تاريخ البشرية. وفي كتاب *العقل الكتابي [الخطوطي]*

---

[12] literacy: هذا المصطلح يستخدم من أجل الإشارة إلى الثقافة المكتوبة وإتقان الكتابة.

ثم كتاب *منطق الكتابة*[13] سيطوّر غودي نظريته. إن إمكانية تخزين المعارف هي بالتأكيد أول مكسب بالمقارنة مع الثقافات الشفاهية، وما إنشاء قائمة بالمواد، بالموجودات التي نجدها في الألواح الأولى سوى وسيلة للتذكّر، فهي تدفع إلى التصنيف وبالتالي إلى التفكير النظري، إضافة إلى ذلك تسمح الكتابة بتشييد معارف انتظامية [تتدرج في نُظُم] وبالقيام ضمنها بمقارنة المعطيات الآتية من مصادر مختلفة، فالمكتوب يسمح للفكرة بتخطّي حدود الزمان والمكان. أخيرا تمتلك الكتابة، كما يشير غودي أيضا، خاصيةَ أنها تتيح التروي [التمعّن] réflexive، يمكننا ونحن نكتب نصّا أن نسيطر على الكلمات وأن نعيد كتابة الجملة وأن نعيد صياغة الأفكار، الأمر الذي هو شديد الصعوبة في الشفاهة. تَقدّم عالم النفس ميرلين دونالد بحجج شبيهة بحجج غودي، ففي كتابه *أصول الذهن الحديث*[14]، دعم فكرة أن الكتابة سمحت للذهن البشري باجتياز مرحلة جديدة خلال تطوره. الكتابة هي بمثابة "ذاكرة خارجية"، جماعية، ذات قدرة على التخزين لا تُحدّ، وعملية الكتابة بحدّ ذاتها تسمح بإعادة صياغة الأفكار وبإتقان مستمر.

تسمح الكتابة والقراءة بإنشاء مقالات وكتب ومؤلفات، وبصياغة "*سلاسل طويلة من الفكر*" بحسب تعبير تشارلز داروين، في حين أن التفكير المعزول والشفاهي محدود.

وتبعا للأمريكي والتر أونغ[15]، تسمح الكتابة "*بإعادة بناء الفكر*"، وذلك من خلال القدرة على التذكّر والتجريد والمواجهة النقدية والانتزاع من السياق décontextuation. والخلاصة، ربما كانت "*تكنولوجيا الكلمات*" وراء قفزة حقيقية إلى الأمام في تاريخ الفكر.

---

(13) J. Goody, La raison graphique, Minuit, 1979; La Logique de l'écriture, Armand Colin, 1986.

(14) De Boeck universitié, 1999.

(15) W.J. Ong, Orality & Literacy. The Technologizing of the world, Routledge, 1982.

تاريخ طويل ومتعرج

بقي أن نعرف المراحل والأنماط الدقيقة لهذه الثورة العقلية. امتنع غودي عن إجراء "*القسمة الكبرى*" بين الثقافة الكتابية والثقافة الشفاهية، فهذه القسمة، الكلاسيكية في العلوم الاجتماعية، تقوم على تقصي نوع من الحدود الثقافية بين المجتمعات المزودة بالكتابة وتلك المحرومة منها، فمن الجهة الأولى يخيم عالَم السرد والخرافات والأساطير، ومن الجهة الأخرى عالم العقلانية والعلوم والفلسفة. ألم ينشئ المؤرخون حدودا بين ماقبل التاريخ والتاريخ مع اختراع الكتابة؟

قام الباحثان سيلفيا سكربنر وميخائيل كول، في كتاب *سيكولوجيا الكتابة*[16]، بالتدقيق في قيمة الانقسام الثنائي dichotomie المبالَغ بحدّته بين الثقافتين الشفاهية والكتابية. فالقدرة على التجريد والتصنيفات تبعا لأنظمة الفكر العقلاني، ليست غريبة عن الثقافات الشفاهية.

وعلى هذا الأساس، من المقبول اليوم أن قسما كبيرا من المعجزة اليونانية التي شهدت ظهور العلم والفلسفة والتاريخ، قد أنجز ضمن إطار ثقافة شفاهية (راجع الملحق).

وبحسب ديفيد أولسن مؤلف "*عالَم الكتابة*"[17]، من العبث التسليمُ بصلة ميكانيكية بين الكتابة والفكر التجريدي، وإلقاءُ الثقافات الشفاهية في عالم الأسطورة أو في "الفكر ماقبل المنطقي"، وجعلُ ظهور العلوم والفلسفة والفكر العقلاني مستمدة بشكل مباشر من اختراع الكتابة. وهو يرى أن

---

[16] Harvard University Press. 1981.

[17] D.R. Olson, L'Univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme a la pensé, Retz, 1998 (éd. orig. 1994).

الكتابة شرط ضروري لنمو العلوم والثقافة النظرية، لكن هذا الشرط ليس كافيا. فقد ظلت الكتابة ولمدة عقود حبيسةً في إطار وظائف اجتماعية محددة، فخلال الماضي السحيق (في سومر ومصر) كانت حكرا على النساخين، وخلال العصر الوسيط كانت حكرا على الكهنة، وبعد خضوعها للسياسي وللمتديّن، استطاعت الكتابة أن تؤدي إلى تعميم [عكس انتقاء وتلفيق] monolithisme الفكر أكثر منها إلى انطلاقة نقدية.

الأسباب التي تم الاستناد إليها لجعل الكتابة أداة ذهنية جديدة جذريا (تخزين الذاكرة، حوار نقدي بين الباحثين، قدرة على الصياغة، الرويّة [التأملية]) لم تجتمع إلا على مدى طويل من العمليات التاريخية. توجّب انتظار القرن16 في الغرب، مع اختراع المطبعة وعلمنة المعارف ومقرطة الكتابة، حتى تفرض "حضارة الكتابة" نفسها بشكل حقيقي. هذا ما بيّنه المؤرخ هنري جان مارتان في كتابه *تاريخ المكتوب وسلطاته*[18].

للإدراك إذن تاريخ، وقد لعبت فيه الكتابة دورا رئيسيا. لكن جميع المتخصصين بالقراءة والكتابة يقبلون ذلك: هذا التاريخ ليس خطيا، يمضي من الأسطورة إلى العقل، من العياني إلى المجرد، من السرد (الشفاهي) إلى التفكير العقلاني (الكتابي). تحتاج قصة الصيرورات الإدراكية هذه زمنا طويلا كي تنجز، ولن تظل حبيسة المقولات القطعية والحتميات المجملة.

[18] H.J. Martin, Histoire et pouvoirs de l'écrit, Albin Michel, 1996.

هل كانت الكتابة وراء "المعجزة اليونانية"؟

هل كانت الكتابة وراء العلم والفلسفة اليونانيين؟ منذ زمن طويل والمؤرخون في سجال حول أسباب هذه الثورة الذهنية التي تمت في اليونان في القرن5 ق.م، والتي شهدت انبثاقا شبه متواقت للفلسفة (مدرسة ملطية Milet، وسقراط وأفلاطون وأرسطو، إلخ) وللتراجيديا (سوفوكليس وإسخيليوس ويوربيدوس) وللتاريخ (هيرودوت وتوكيديدوس) وللعلوم (فيثاغورس وتاليس وأبوقراط).

يرى المؤرخ إريك هافلوك أن الكتابة كانت عنصرا حاسما في هذه الثورة العقلية. ظهرت الكتابة الأبجدية في اليونان حوالي القرن8 ق.م، لكن لم تفرض نفسها بالفعل إلا في القرن5، أي في فترة "المعجزة اليونانية" (إرنست رينان). إنه تقاطع مثير...

بالنسبة لهافلوك، مثّل "*ابتكار الأبجدية اليونانية، (...) حدثا في تاريخ الثقافة البشرية (...). وعلى هذه الأرضية قامت أسس هذين الشكلين التوأمين للمعرفة: الأدب والعلم*"[19].

ربما كانت الكتابة الأبجدية قد سمحت بتجميع وتدوين النثر المتداول (مشاهدات وحكايات، إلخ..)، ملغية بذلك ما في الشفاهية من معيقات: كالذاكرة المحدودة، وشكل الحكاية، والمقاطع الإيقاعية في الشعر. مع الكتابة يمكن الانتقال من رواية الأحداث إلى عرض المبادئ، وهكذا ما كان بإمكان هيرودوت أن يؤلف عمله التاريخي ضمن الإطار التقليدي الشفاهي السابق، ولا توكيديدوس أن يؤلف كتابه *حرب البيلوبونيز*.

هناك من اعترض على هذه الأطروحة المغرية. فقد قام بعض المؤرخين، مثل ويليام هاريس وجيوفري ليود، بلفت النظر في البداية إلى أن قسما كبيرا من الفكر اليوناني تطور ضمن الإطار الشفاهي. فعلى سبيل المثال يرى ليود، أن السجال الشفاهي (القانوني والسياسي) والقفزة البلاغية لعبا دورا هاما في المحاججة والبرهان العلمي والفلسفي[20]، ولم يطور فيثاغورس ولا سقراط، فكرهما ضمن الإطار الكتابي، ويندرج جوهر إنجاز أفلاطون، حتى ولو كان مكتوبا، ضمن إطار "المحاورات".

[19]E.A. Havelock, Aux origines de la culture écrite en Occident, Maspero, 1981.

[20]G. Llyod, Magie, Raison, et Expérience, Flammarion, 1990.

بيّنت فلورنس ديبون إلى أي مدى أن فكرة "الأدب القديم" هي اختلاق حديث[21]. فجوهر الإنتاج المسمى "أدبا" يونانيا هو في الحقيقة شعر ملحمي مقصود به أن يكون مرتلا أو مغنّى.

واليوم، يقبل معظم الباحثين أن الكتابة كانت أحد عناصر الطفرة الثقافية في اليونان، لكن لم تكن لتكفي وحدها في تفسير ذلك. تلكم هي الخلاصات الرصينة جدا التي توصل إليها هنري جان مارتان[22] أو دافيد أولسن[23]. وهذا ما لا ينكره فعلا هافلوك، الذي يقبل القول: إذا كانت الكتابة قد أحدثت ثورة في الفكر، فهي لم تقم بذلك إلا على مدى صيرورات مديدة استمرت عدة قرون.

[21] F. Dupont, L'Invention de la litérature. De L'inverse greque au texte latin, La Découverte, 1994.

[22] H.J. Marin, Histoire et Pouvoirs de l'écrit, Albin Michel, 1996.

[23] D.R. Olson, L'Univers de l'écrit.Retz, 1998 (éd. orig. 1994).

القسم الثاني:
نظرات عن الآخرين

الفصل الرابع: تنوع الثقافات

الفصل الخامس: أفكار الإثنولوجيا

الفصل الرابع

تـنــوع الثقــافـــات

- الواحد والمتعدد
- النزعة الثقافية
- أشكال الطبيعة موجودة في الثقافة

الواحد والمتعدد

منذ[1] أن وُجدت الأنتروبولوجيا، لم تتوقف عن مواجهة المشكلة ذاتها: كيفية المحافظة على وحدة الجنس البشري، وتفسير تنوع نتاجاته الثقافية؟

كيف توصلت الأنتروبولوجيا –المشتقة لغة[2] من "علم الإنسان"- لتشير إلى "*علم المجتمعات مرئيَة من الخارج*"[3]؟ يميل مؤرخو هذا الميدان إلى التذكير بأن أصله يمتزج مع بعض الأحكام التلقائية والقديمة جدا: فعلى سبيل المثال، أحكام المؤرخ الإغريقي هيرودوت الذي دأب في القرن5 قبل الميلاد على وصف المصريين كأناس يتصرفون "*على العكس من بقية الشعوب*"، أي من الإغريق أنفسهم، أو مع حكم الجغرافي سترابون Strabon حين أبرز "وحشية" طباع الجرمانيين. تميل الأنتروبولوجيا بالمحصلة إلى نزوع نحو الاهتمام باختلافات الملمح والطباع والمعتقد، الموجودة ليس بين الأفراد، بل بين التجمعات، المتجاورة بطبيعة الحال، لكن غير المتشابهة أبدا، كل ذلك وهي مذهولة من ذلك، بمعنى أن تكون هي المرجع في قراءة هذه الاختلافات.

---

[1] نيكولا جورنه، مجلة العلوم الإنسانية. ملحق عدد 23، كانون1 1998/كانون2 1999.

[2] باللغة الإغريقية: أنتروبوس anthropos تعني الإنسان. مترجم

[3] G.Lenclud, "Le Grand Partage ou la tentation ethologique", dans G.Althabe, D.Fabre, G.Lenclud, vers une ethnologie des Scences de l`Homme, 1995.

ترجع جذور تشكّل ميدان أكاديمي يأخذ على عاتقه أعباء مشروع كهذا، إلى النصف الثاني من القرن19. كانت الأنتروبولوجيا في تلك الفترة تشير بشكل خاص إلى فن تقييم ألوان الجلد وقياسِ الجماجم وتحديدِ الأعراق. فقد حرك جدلٌ قديم جوانبَ المعرفة هذه: هل أتى النوع البشري من أرومة واحدة (المنشأ الواحد monogénisme)؟ أم من أرومات متعددة (المنشأ المتعدد polygénisme)؟ تشكلت الأنتروبولوجيا، بالمعنى الحديث للمصطلح، في اليوم الذي اتخذت فيه قرارا كان لصالح كونت دو بوفون Buffon، الذي كان يرى أن النوع الإنساني ليس له سوى أصل واحد، ولكنه تنوع بسبب تأثير المناخ. وهكذا من خلال رفض فكرة تغاير [الاتجانس] طبيعي بالأساس في الأعراق البشرية، أصبح لدى مؤسسي هذا الميدان برنامجٌ وخصوصا مشكلةٌ يجب حلها. إذا كانت البشرية واحدة، كيف نستفرد ونصنف وبالخصوص نسوّغ الاختلافات الأخلاقية والذهنية والاجتماعية التي يقدم تنوعُ أنماط الحياة من أوروبا وحتى أوقيانوسيا، الدليلَ على وجودَها؟ تلكم في المحصلة هي المسألة التي لم يتوقفوا منذئذ عن التفكير بها من أجل توافقها مع مطلب ثان: وهو إنتاج علم، أي معرفة تتوقف عن أن تكون متعلقة برأي ذاك الذي يعلنها، وعلى هذا الصعيد كانت المهمة صعبة.

ثلاثة أمثلة من مدارس الفكر اختيرت من بين المراحل الأولى لظهور الأنتروبولوجيا، يمكنها أن تبين ذلك.

كانت علوم الحياة في القرن19 محكومة بفكرة التطور، ولم تكن الأنتروبولوجيا بمعزل عن هذا التوجّه. كان هم القانونيين والمؤرخين، المعتبرين اليوم كآباء مؤسسين لهذا الميدان، أن يجدوا التاريخ المفقود للبشرية منذ بداياتها. ليس فقط تاريخ أشكالها المستحاثية بل أيضا تاريخ إنتاجها: تقنياتها ولغتها ومعتقداتها ومؤسساتها.

وللقيام بذلك طبقوا القول المأثور لجوزيف- ماري دو جيراندو، عضو جمعية مراقبي الإنسان المؤقتة (1799- 1805): إن القيام بخطوة في العالم،

يعني عبور قرن. توجد أرشيفات البدايات في توصيفات الرحالة: يقوم الأنتروبولوجيون، دون أن ينتقلوا من مكانهم، بالاستيلاء عليها، ويحللون ويصنفون عادات السكان الأوائل في الأمريكتين وجزر أوقيانوسيا وآسيا النائية. ثم يقارنون فيما بينها وبين العادات في اليونان ومصر القديمة: فها هو جوهانس باشوفن يكتشف نظام الأمومة، وجون ماك لينان يكتشف الاختلاط [الجنسي] promiscuité البدائي والزيجة القصيّة éxogamie، وهنري مين يكتشف الاستبداد الأبوي، وجيمس فريزر يكتشف بدوره الطوطمية. لقد شيدوا هم أنفسهم أو من أتى بعدهم مشاهد، وثبتوا أطوارا ورتبوا فيها اكتشافاتهم. وهكذا ميز لويس مورغان عام 1877 بين ثلاث مراحل في تطور المجتمعات البشرية: الوحشية والبربرية والحضارة، تنقسم المرحلتان الأولى والثانية إلى ثلاثة أطوار (الأدنى والأوسط والأعلى)، وتتوافق مع كل مرحلة من هذه المراحل تقنياتٌ ومؤسسات: "الطور الوحشي الأدنى" شهد قطف الثمار ومارس الاختلاط [الجنسي]، أما "الطور البربري الأدنى" فقد عرف الزراعة والفخار، وعاش ضمن قبائل وكان أحادي الزيجة، وهلم جرا حتى مرحلة الحضارة، حضارة الدول، حضارة المدن والكتابة، أي حضارتنا. لكن برنامج القائلين بالتطور لا يقتصر على الوصف، بل المقصود هو وضع قوانين التطور الثقافي، وتفهّم كيف تم العبور من طور إلى آخر، وتفسير لماذا بقيت بعض الأمم "في الخلف"، بل تقهقرت بحسب البعض. وغالبا ما وُصمت، عن حق، الطريقةُ التي من خلالها قام الأنتروبولوجيون الأوائل، وهم يراتبون الثقافات، بتسويغ المشروع الاستعماري، وتحريض ازدراء "البدائيين"، إن لم نقل تشجيع النزعة العنصرية بشكل واسع. لكن العنصرية ليست العرقية[4]: إن "التطور" عند الأنتروبولوجيين يمت بصلة واهية إلى التطور عند تشارلز داروين الذي

[4] يميز بيير أندره تاغييف العنصرية racisme –مجال يقود إلى العزل والتمييز العنصري- عن العرقية racialisme، وهي مجموعة النظريات ذات الأهداف العلمية التي تفسر حالة العالم بدءا من وجود الأعراق.

يصف التمايز المتنامي في الأنواع الحيوانية. بالنسبة لمورغان، كما بالنسبة لدوركايم فيما بعد، ليس التطور البيولوجي أكثر من مجاز بعيد، فهما لا يشكان بأن كل البشر يملكون، ليس فقط أصلا مشتركا، بل ومصيرا مشتركا أيضا: وهو التقدم. إن النزعة التطورية في الأنتروبولوجيا تسلّم إذن بصيرورة كونية إنسانية، وبغياب للعرقية العلمية كما هو الحال بالنسبة لفلسفات أكثر قدما ترى أن بعض الاختلافات القصوى تكشف عن انمساخ. وفي الوقت ذاته، وهذا صحيح، شيّدت الإثنولوجيا التطورية موضوعا سيعاني من مصاعب: هو "المجتمع البدائي"، الذي يسمح بوضع كل ما لا ينتمي إلى العالم المتحضر في خانة واحدة. وهكذا استقرت في الميدان قسمة للعالم إلى طبقتين موضوعيتين: "المتحضرون" و"البدائيون"، ولأنه على الفئة الأولى ("نحن") تفسير لماذا كانت الفئة الثانية ("الآخرون") مختلفة، فإن هاتين الطبقتين تترجمان أيضا نظرة غير متناظرة للعالم. وقرب نهاية القرن19، صدرت الانتقادات الموجهة ضد المنهج التطوري عن الأنتروبولوجيين ضمن غيرهم، الذين كانوا، وهو أمر نادر حينئذ، باحثين ميدانيين. ومن أشهرهم فرانز بواس (1858- 1942)، الذي احتج في مقال عام 1892 ضد الصفة المتعجّلة والظنية لتشييدات التاريخ البشري هذه. لقد انتقد أيضا الطريقة التي كان يقطّع فيها أنتروبولوجيو المكتبات، المجتمعاتِ "البدائية" إلى شرائح صغيرة من أجل المقارنة فيما بينها. وبعد عشرين سنة سيثمر انتقاده، فقد أخلت النزعة التطورية المكان لمناهج أخرى ولأنماط أخرى من النظريات: الانتشارية والثقافية والوظيفية.

البحث عن تماسك

تشير "النزعة الوظيفية" التي بقيت مسيطرة حتى عقد الخمسينيات من القرن20 في إنكلترا (وبشكل أقل في فرنسا)، إلى مجموعة صغيرة من الأفكار، ترافقت مع ممارسات جديدة، وبعثت عليها. أولا، إن الإثنولوجي

الوظيفي منظّر أكثر حذرا من أسلافه: فهو لا يطرح بشكل مسبق أسئلة عامة. وثانيا، إنه رجل ميداني: فهو يمضي عدة أشهر في موقع الجماعة التي يدرسها قبل أن ينطلق في التأويل، وخلافا لسابقيه، سرعان ما يصبح متخصصا بقوم أو بمنطقة. باختصار إنه رجل البحث المنكب على موضوع واحد دقيق وعلى مقارنات محدودة.

تترافق هذه الممارسات مع اعتقاد راسخ أعلنه دوركايم ومارسيل موس، والمدعوم خصوصا من قبل برونيسلاو مالينوفسكي، وهو إن المؤسسات والثقافة التابعة لجماعة ما تشكل كلا متماسكا. والسمات التي نلاحظها هناك ليست درجات "تَقدّم" ولا "بُقيا حية survivances"، إنما مقدرات لها دور تقوم به. تُنحّي النزعة الوظيفية جانبا البعدَ التاريخي وما ينجم عنه من تراتبية. إنها تجبر الإثنولوجي كي يلحظ الاعتماد المتبادل فيما بين الوقائع التي يدرسها. ولم يعد السؤال "المناسب" هو فيما إذا كان السحر سابقا على الدين أم لا، إنما ما جدوى ذلك في مجتمع الدوبو Dobu في ميلانيزيا أو في مجتمع الأزاند في السودان.

ما الذي يجعل النزعة الوظيفية نظرية أنتروبولوجية؟ بادئ ذي بدء هي مجموعة طروحات صالحة لكل المجتمعات البشرية. سيعبّر التيار الوظيفي عن نفسه فيما بعد في علم الاجتماع مع روبيرت ميرتون وتالكوت بارسونز، فالوظيفية تضع المجتمع فوق الثقافة: لا تفسَّر أفكار الناس وممارساتهم إلا من خلال اندراجهم في نظام اجتماعي. ومضى مالينوفسكي أبعد من ذلك في البحث عن سببية. ففيما هو أبعد من الضغوط الاجتماعية، يطرح أن المجتمعات قد جُبلت من نفس الحاجات البيولوجية (غذاء، إنجاب، حماية)، وأن الثقافة تفسَّر عن طريق قدرتها على إشباع [هذه الحاجات] وهي تخلق أخرى.

وفي الوقت ذاته بقيت الأنتروبولوجيا الوظيفية علما بالخصوصيات. ففي الحقيقة كان عليها أيضا أن تتساءل لماذا، مثلا، كان "الحل السحري" مفضلا عند جماعة الدوبوان Dobuans على "الحل الديني". إن التبويبات typologies الجديدة التي أنشأها الوظيفيون تفضي إلى صيغ إجابات أولية: فهمْ لم يعودوا يقارنون بين السمات بل بين المنظومات السياسية ومنظومات القرابة ومنظومات الطقوس ومنظومات الفكر، وهكذا ظهر مفهوم "المنظومات الشُّدَفية [المتجاورة][5]" و"المنظومات العِصبوية[6]" التي تكمن خصوصيتهما المشتركة في معارضتهما للمنظومات المتراكبة [المنضّدة] للمجتمعات ذات الطبقات وذات الحكومات، أي مجتمعاتنا. وفيما يتعلق بعمق السؤال: لماذا هذه المنظومة وليس تلك؟ سيبقى إلى حد بعيد من غير جواب، إن لم يكن عن طريق بضع دواعٍ من ضغوطات المحيط الطبيعي.

الخصم الآخر للتطورية مهد الطريق لنشوء ما يسمى -بالمنظور الراجع- "النزعة الثقافية[7]". لقد ولدت وكبرت وتلاشت خلال عقد الثلاثينيات من القرن20 في الولايات المتحدة، رغم أن استلهامها الأول يوجد في الفلسفة والأنتروبولوجيا الألمانيتين. ونحن نقدر بشكل عام أن للنزعة الثقافية رائدا هو بواس، ولها أب مؤسس هو ألفرد كريبر (19876- 1960)، كان بواس وقبل كل شيء باحثا لا يكل في ثقافات الهنود والإسكيمو، وكانت نظريته تقول أنه على الأنتروبولوجيين الامتناع عن وضع نظريات، فهو يرى أن كل ثقافة هي

---

[5] المنظومات الشُّدَفية systèmes segmentaires وفيها لا تتم المحافظة على النظام عن طريق وجود سلطة مركزية (رئيس، ملك، حكومة) أو وجود طبقة مهيمنة، إنما عن طريق قواعد التجمع التي تعتمد على قِدم روابط القرابة.

[6] المنظومات العصبوية factionnalistes وهي أنساق سياسية من دون زعامة، تستند إلى ألعاب التوازن بين العصبات المتنازعة المتشكلة بشكل مستقل عن التناسل.

[7] انظر أيضا مقال دورتيي حول "النزعة الثقافية" في هذا الفصل.

نتاج تاريخ عارض: لا توجد "قوانين للنمو"، إنما فقط عمليات مفردة. بواس إذن نصير للنزعة الخصوصية، لكن ليس كيفما اتفق: إنها النزعة الخصوصية المتعلقة بالثقافة، بمعنى مجموع التصرفات والمرجعيات الحرْفية والقيم المشتركة. لا يعتبر العرق ولا اللغة ولا المؤسسات معطياتٍ حاسمة. وما يستخلصه تلميذه كريبر من ذلك هو تصنيف المجتمعات الأمريكوهندية في نطاقات ثقافية، موحيا، على العكس من الفكرة الوظيفية، أن المؤسسات ليست هي التي تنتج الثقافة التي تلائمها، بل العكس: إن التنوعات الثقافية هي التي تميز المجتمعات.

عرفت النزعة الثقافية بعد بواس جانبا آخر من خلال انكبابها على تأثيرات الثقافة على الشخصية، فقد استعارت روث بنديكت (1887- 1948) وإبرام كاردينر (1891- 1981) ورالف لينتون (1893- 1953) ومارغريت ميد (1901- 1978) أدوات من علم النفس من أجل تقصي الجانب النمطي profil_type للشخصيات المتوافقة مع ثقافة كوكيوتيل ودبوان وساموا وأرابش وموندوغومور، إلخ.

نقد للقيم الحديثة

ما الذي يجعل النزعة الثقافية نظرية أنتروبولوجية؟ للوهلة الأولى ما من شيء ينسبها لذلك، لأن جوهر وجهة نظرها يقول بالخصوصية: الثقافات كيانات غير متجانسة فيما بينها. لكن النزعة الخصوصية لها حدود، إن بنديكت مثلا لا تمتنع عن مقارنة الثقافات الأمريكوهندية على أساس صفتها "الأبولونية apollinien" أو "الديونيزيوسية dionysiaque"، وتقيم ميد معارضة بين الأرابيش "الوديعين" والموندوغومور "الفظين" وتقدم نصائح تربوية للآباء الأمريكيين. وعلى الرغم من نزعة نسبية مؤكدة فإن القائلين بالثقافة

يجدون صعوبة في إخفاء تفضيلهم للقيم التي تجسدها بعض المجتمعات. فالأنماط المتناغمة والمتوازنة مفضلة على تلك التي تسبب عدوانا وعراكا. لقد طور لينتون تبويبا لسوء السلوك الاجتماعي، واجتهد كلايد كلوكون Clyde Klukhohn في تبيان وجود قيم كونية متقاسمة. أخيرا، بقلب الأشياء، فإن الألفة الاجتماعية "البدائية" (وهي كلمة لم تعد تسري) غالبا ما تم وصفها على أنها أكثر تفتحا وأكثر تحررا منها في العالم الحديث. وهكذا غالبا ما يستفيد القائلون بالثقافة من عيناتهم المأخوذة من حضارات "أكثر بساطة" لينتقدوا العالم الحديث. وهذه طريقة للقول إن الناس، وهم يرتدُون الثقافات، يستطيعون أن يتعلموا من بعضهم البعض، لكنها أيضا طريقةٌ ليخلّدوا الفكرة القائلة "بأننا" نشكل كيانا مختلفا عن "الآخرين".

ليست النزعات التطورية والوظيفية والثقافية سوى ثلاثة أمثلة للتيارات المؤسسة للأنتروبولوجيا، ومن الواجب إضافة أنماط أخرى أتت فيما بعد: التطورية الجديدة والبنيوية- الوظيفية والماركسية والمادية الثقافية والأمبيريقية والتآثرية والثقافية الجديدة... التي يبيّن تحليلُها أن الأنتروبولوجيا لم تتوقف عن كونها تبحث عن أساس مشترك لكافة المجتمعات أو لكافة الثقافات البشرية، بدءا منه يمكن للاختلافات أن تُستَفرد وتصنَّف وتسوَّغ. والبنيوية كما ظهرت في فرنسا مثال على ذلك. فكلود ليفي شتراوس الذي كانت قناعته ضعيفة بأن الوظائف الاجتماعية تأخذ بعين الاعتبار تنوع الثقافات، نقَلَ أساس مقارنتها إلى صعيد آخر: وهو "الوظيفية الرمزية"، فأساس الثقافة والممارسات هو نسق العلامات المؤسَّس بمقدّرة كونية مماثلة لنسق اللغات: استغلال الاختلافات المحسوسة كأداة في تصنيف الكائنات والأشياء. وهكذا فإن سفاح القربى[8]، الذي يختلف تبعا لكل مجتمع، ينتج

[8] راجع مقال جورني "سفاح القربى: تحريم كوني" في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

منظومات قرابة شديدة التباين، لكنها كلها مسكونة بنفس التطلب: التمييز بين هؤلاء الذين تتم مبادلتهم مع أولئك الذين لا تتم. والطوطمية التي اعتبرت دينا، تصنف الزمر البشرية تبعا لفئة حيوانية أو نباتية، نجد منه نسخاً حديثة في قاموس الكُنيات (مثل: ديب، عصفور، زهرة)[9]، كل ثقافة تتوافق إذن مع فئة خاصة من الرموز المشيّدة بنفس الأداة المنطقية.

إن الحاجة المتواقتة لطروحات كونية ولتحليل الخصوصيات هي ملمح ثابت لنظريات الأنتروبولوجيا. وكثير من المجادلات الراهنة لا تفعل سوى إطالة المعارك القديمة المنصبّة على الأهمية المنوطة بالملمحين. حتى ولو كان من الصعب إعطاؤه من ذلك أكثر من نظرة مبسطة، يمكننا القول إن حقل الأنتروبولوجيا اليوم مقسوم إلى قسمين على الأقل. الأول انتعش بعودة نزعة ثقافية راديكالية إلى الولايات المتحدة، تقيم معارضة بين الذين يرون في الأنتروبولوجيا، باسم عدم التجانس لما يسمى ثقافات، تمرينا للتأويل الحر على الأكثر، وبين الذين يجتهدون، وهم يستندون إلى الأنماط الصلبة من العلوم الطبيعية أو الاجتماعية (بيولوجيا، تكنولوجيا، إيكولوجيا، اقتصاد، علم النفس الإدراكي، الاتصال، اللغة) كي يستخدموها استخداما عَبر ثقافي. والثاني يقيم معارضة بين المدافعين عن استقلالية العمليات الرمزية وبين المناصرين لأنتروبولوجيا تميل نحو البحث عن تفسيرات سببية، وبشكل عام طبيعية، للظواهر الاجتماعية والثقافية.

---

(9) الأمثلة التي أعطاها الكاتب هي Renard, Loiseau, Duchêne، وأوردنا نحن الأمثلة العربية ليس كترجمة بقدر ما هي أمثلة من بين أخرى.مترجم

عزل المجتمعات ينكسر

الأنتروبولوجيا، حتى ولو كانت موسومة بتنوع التقاليد الوطنية، وعدم تجانس المناهج والنظريات، وباجتذاب علوم أخرى، ليست مصنوعة من قطع وشقف متماسكة من خلال وجود مهنة أو موضوع (المجتمعات البدائية).

كان على مفهوم المجتمعات البدائية، وثيقِ الصلة بالنزعة التطورية، أن يختفي من العالم العقلي للأنتروبولوجيين وقتَ اختفاء هذه النظرية بالذات. وإذا لم يكن قد تم ذلك بشكل كامل (وحدها الكلمة اختفت من الاستخدام المهني، أو أحيطت بهلالين) فهذا لأن الأنتروبولوجيين زاروا، في تلك الفترة أكثر منها في وقت سابق، "القبائل" الإفريقية أو البولينيزية أو الأمازونية. لقد استخدموا بأنفسهم كلمات مثل "مجتمعات بسيطة" أو "تقليدية" أو "غير صناعية" أو "كلية[10]" أو "من دون تاريخ". ولم يكن جاك غودي مخطئا حين قال أنه بهذا الشكل تأبدت "قسمة كبرى"، هي شكل من القطيعة بين عالم "متحضر" وآخر كان أقل تحضرا، أو كان يخضع لقوانين أخرى، وخاصة ما كان من المناسب مراعاته منها. هذه المعلومة الأخيرة هامة: استخدام الكلمات لا يشير إلى أننا نحدد محتواها بشكل محسوس. حين كتب ليفي شتراوس حول "الفكر الوحشي"، كان ذلك بهدف التشديد على مدى ما كان العالم العقلي الأمريكوهندي الذي يدرسه قريبا بشكل جوهري من عالمنا العقلي. يمكن للكلمات أن تترجم موقف الذي يستخدمها، وإن الإثنوغرافيا وإلى حد كبير لم تسلك حتى الآن الطريق بالاتجاه المعاكس. قلة قليلة من الإثنولوجيين يأتون من مجتمعات تقليدية من أجل ملاحظة عادات الفرنسيين. هذا اللاتناظر

---

[10] كلي holiste: مصطلح بريطاني دخل فرنسا عن طريق لوي ديمون Louis Dumont للإشارة إلى المجتمعات التي لا يتحدد فيها الشخص بصفته فرداً، بل عن طريق موقعه ضمن "كلّ" المجتمع (holos باليونانية تعني كل tout).

الدائم يتعثر هذه الأيام، لأن عزل المجتمعات ينكسر، والفارق الملحوظ بين "نحن" و"الآخرين" يقل. إذا كان مبرر وجود الأنتروبولوجيين يقوم على الاستفادة من فارق أعظمي، أو من عدة اختلافات جوهرية، فإن بُقيا ميدانهم إذن مهدد بالفعل. لكن ما من تقليد يفرض ذلك: فقد كتب جريجوري باتسون وبنديكت وميد، والأقرب إلينا لوي ديمون وليفي شتراوس وإمانويل تيرّي ومارك أوجي، حول أشياء أخرى كثيرة غير أراضيهم البعيدة.

وإذا صحت ملاحظة كلوكون بأن "*السمك وضع في المكان الخطأ كي يكتشف وجود الماء*"، فإن قفزة بسيطة للسرطعان تكفي نظريا لتأمين مكان للإثنولوجيين إلى جانب الذين يلاحظون عالمـ"نا".

النزعة الثقافية: الثقافة تصوغ الشخصية

لقد[1] هيمن التيار القائل بالثقافة، والذي يضم باحثين مشهورين مثل مارغريت ميد وروث بنديكت ورالف ليندون وأبرام كاردينر، على الأنتروبولوجيا الأمريكية بين عقدي الثلاثينيات والستينيات من القرن20.

هيمن فرانز بواس (1858- 1942) على الأنتروبولوجيا في بداية القرن20، ومعه أصبحت الأنتروبولوجيا "ثقافية". كان هدفه دراسة الثقافات كمجموعة عادات وعبادات وطرق حياة مشكّلة كلا خاصا لكل مجتمع، ولكونه علّم خلال ما يقرب من 40عاما بين 1898 و1939 في الجامعة النيويوركية بكولومبيا، فقد أهّل بواس عدة أجيال من الأنتروبولوجيين.

وبدءا من سنوات العشرينيات تجمع عدد من تلاميذه منشئين بذلك تيارا فكريا: هو النزعة الثقافية[2]. من بينهم امرأتان ستلعبان دورا هاما في تشكيل هذا التيار: روث بنديكت ومارغريت ميد.

---

[1] جان فرانسوا دورتيي، مجلة العلوم الإنسانية. ملحق عدد 30، أيلول 2000.

[2] لكون التيمة المهيمنة في هذا التيار هي دراسة الصلات بين الشخصية والثقافة، يمكن التكلم أيضا عن حركة "الشخصية والثقافة".

كانت بنديكت (1887- 1948) لفترة ما راقصة وشاعرة (باسم آن سنغلتون Anne Singleton) قبل أن تشرع بالدراسات الأنتروبولوجية في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي بنيويورك، لتصبح مساعدة بواس عام 1923. قادها عملها الميداني إلى أريزونا لدراسة عدة قبائل أمريكوهندية، وخاصة هنود بيما Pima وجماعة بويبلو Bueblo في الجنوب الغربي. وهناك صدمتها اختلافات السلوك بين هذين الشعبين، فبمقدار ما كان البويبلو حسني المعشر ومسالمين، بمقدار ما كان البيما أكثر غليانا وعدوانية وانفعالا. وفي تعريفها استعارت من فريدريك نيتشه صفتين لهذين النمطين النفسيين "الأبولوني [نسبة لأبولو]" و"الديونيزيوسي [نسبة لديونيزيوس]". النمط الأول أكثر هدوءا ومتوازنٌ ومحافظ، والنمط الديونيزيوسي المشاهد عند هنود بيما والكوكيوتيل، انفجاري متحمس وعنيف. كان من الواضح بالنسبة لبنديكت أن هذا الاختلاف في الشخصية تعبير عن "ثقافات" مختلفة، وبعد عودتها إلى نيويورك طبعت كتاب *أنماط الثقافة*[3]: عينات من حضارات، عرضت من خلاله نظريتها. كل ثقافة تنتظم تبعا لطراز (pattern)، لنموذج خاص موسوم ببضع سمات بارزة. وهذا النموذج الثقافي يصوغ شخصية نموذجية بالنسبة لأعضائه. وبعد الحرب طبقت تحليلها للنماذج الثقافية على الشخصية اليابانية في كتابها: *السيف والأقحوان*[4].

التقت بنديكت في كولومبيا مع تلميذة أخرى لبواس هي م.ميد (1901- 1978) التي ستصبح واجهة النزعة الثقافية و"وصاحبة النفوذ " في الأنتروبولوجيا الأمريكية. كانت بعمر 24سنة حين ذهبت ميد لتدرس شعوب جزر ساموا Samoa في أوقيانوسيا، واستخلصت من هذه الرحلة كتابها الأول *سن البلوغ في*

---

[3] patterns of culture. Milifan Company. 1934.

[4] Le Sabre et le Chrysanthème. P.Piquier, 1987 (reed. 1999, ed. orig. 1946).

ساموا[5] الذي أحدث ضجة كبيرة. وصفت فيه مراهَقةَ الفتيات على أنها فترة دون صراع ودون أزمة داخلية، تختلف جدا عن المراهقة المضطربة للفتيات الأمريكيات. وبعد رحلات تالية لجزر المحيط الهادي، في بالي Bali، (حيث التقت عام 1933 بزوجها الثاني جريجوري باتسون)، شرعت بدراسة الأنماط الشخصية بحسب التربية. فبمقارنة عدة مجتمعات في غينيا الجديدة، ميزت شخصية الأرابيش الهادئة الوادعة، عن شخصية الموندوغومور الفظة والشرسة، وعند الشامبولي chambuli يتصف الرجال باللطافة والعاطفية وبالخضوع لربات بيتٍ نساء نشيطات.

وفيما بعد اهتمت ميد بشكل متزايد بمقارنة الصفات القومية وبالتبدلات الاجتماعية في البلدان الصناعية، وطبعت عام 1949، *الجنس الناعم والجنس الخشن*: أدوار الرجل والمرأة في المجتمع[6]، وفيه قارنت بشكل مباشر الدور المنوط بالرجال وبالنساء في أمريكا وفي مجتمعات المحيط الهادي. عرفت كتبها، المكتوبة بشكل حي وبعيدا عن اللغة المهنية، نجاحا باهرا. لقد وصفت فيها المجتمعات الأوقيانوسية المسالمة والمتسامحة التي تتعارض بالكامل مع المجتمع الأمريكي. دون شك هي مجتمعات يكاد جمالها لا يصدق.... (راجع الإطار).

---

(5) coming of age in Samoa. A psychological study of primitive youth for western civilization, Morrow, 1928 (reed.1988)

. ترجم مشتركا مع: 1937. sex and Temperament in primitive society تحت عنوان Moeurs en Océanie. Plon, 1963.

(6) L` Un et l`autre sexe. Gonthier, 1966.

الشخصية الأساس

إذا كانت الثقافة تصوغ الشخصية، بقي أن نعرف كيف تتم هذه "الصياغة"، وبهذا السؤال سيرتبط وجهان آخران مشهوران من جماعة الشخصية والثقافة: أبرام كاردينر (1891- 1981) ورالف لينتون (1893- 1953).

أقام طبيب النفس النيويوركي كاردينر في فيينا في بداية العشرينيات وهناك التقى سيغموند فرويد، وبعد عودته إلى الولايات المتحدة افتتح حلقة دراسية غايتها السعي لاقتران التحليل النفسي مع الانتروبولوجيا. شاركت بنديكت بحلقة الدراسة هذه تماما كما لينتون، الذي خلف بواس في إدارة قسم الانتروبولوجيا في جامعة كولومبيا. وفيما بعد أنشأ كاردينر ولينتون معا مفهوم "الشخصية الأساس". وفي "*دراسة الإنسان*[7] *The Study of man*"، وهو كتيب موجه إلى الطلاب وطبع عام 1936، ركز لينتون على فكرة الانتقال الثقافي، فكتب: "*الثقافة هي الوراثة الاجتماعية*". يوجد في صميم أية ثقافة جدولةٌ للأدوار التي تحدد الكيفية التي يتعين بها على الفرد أن يتصرف في المجتمع. ويتم تكامل الأدوار الاجتماعية في عدة مراحل من التنشئة الاجتماعية. هناك في البداية ما يدعوه كاردينر ولينتون "*الشخصية الأساس*"[8]، وهي مجموعة سمات لصفة تخص كافة أعضاء المجتمع إياه. ويتم انتقالها عبر وساطة "المؤسسات الأولية" كالعائلة والمدرسة والدين، التي تؤمن التنشئة الاجتماعية للفرد، وعلى هذه الشخصية الأساس تتشكل بعد ذلك الصفات الخاصة بكل فرد.

---

(7) الترجمة الفرنسية. De l'home, Minuit, 1968.

(8) A. Kardiner, The individual and his society, Columbia University Presse, 1939.

سيطور الرجلان المفهوم في كتاب "الحدود السيكولوجية للمجتمع"، الذي طُبع بالاشتراك عام 1945 (مطبعة جامعة كولومبيا)، وفي "الأسس الثقافية للشخصية"، الذي طبعه لينتون في السنة ذاتها.

من الأنتروبولوجيا إلى النزعة النضالية

حظيت كتابات القائلين بالثقافة، وخاصة بنديكت وميد، بانتشار واسع لدى الجمهور. ويجب القول إن مناخ عقدي الخمسينيات والستينيات كان مشجعا لتقبل أطروحتهما. اقترنت الأفكار التي حملتاها حينئذ مع الحركات الاجتماعية: كالحركة النسوية والمعادية للعنصرية ومن أجل الحرية الجنسية. وقد شاركت هاتان المرأتان الأنتروبولوجيتان اللتان بقيتا صديقتين طيلة حياتهما، في هذه المعارك بشكل ناشط.

ملحق

المراهقات المتحررات في ساموا، هل هي أسطورة أنتروبولوجية؟

في كتابها "*سنّ البلوغ في ساموا*" وصفت ميد مجتمعا من الساموا مثاليا للغزل، حيث تعيش الفتيات مراهقةً دون صراع، سعيدات ومتفتحات ضمن مناخ واسع من التحرر الجنسي.

كانت الصورة مفرطة الجمال! و في العام 1983حدثت الصاعقة، فقد طبع الأنتروبولوجي درِك فريمان كتاب –مارغريت ميد والساموا، *صناعة أسطورة أنتروبولوجية وتحطيمها* *Margaret Mead، The making and unmaking of an anthropological myth*، من مطبوعات جامعة هارفارد- متهما ميد أنها صاغت أسطورة علمية بدءا من مصادر قليلة المصداقية ومؤوّلة بطريقة جزئية. عاد فريمان إلى الساموا كي يعيد التحقيق الذي أجرته ميد، والتقى مع محدّثيها وتوصل إلى معاينة مختلفة جدا. أثارت القضية سجالات كبيرة في أوساط الأنتروبولوجيين الأمريكيين. لكن ميد لم يكن بإمكانها أن تشارك، فقد توفيت قبل ذلك بخمسة أعوام.

جان فرانسوا دورتيي

أشكال الطبيعة موجودة في الثقافة

لم[1] تتوقف الإثنولوجيا عن التساؤل حول قدرة العلوم الطبيعية على تفسير الثقافات البشرية. لكن هذه العلوم ذاتها تعتمد على وجهة نظر خاصة: هي وجهة نظر المجتمعات الحديثة بخصوص محيطها. إن دراسة المحيط البشري هي أيضا مقارنة بين الطرائق المختلفة التي تشيّد الثقافاتُ بها طبيعتها.

في دفاعه الشهير عن جان جاك روسو، يعترف ليفي شتراوس بالفضل لمؤلف *خطاب حول أصل التفاوت*، بسبب تأسيسه حقل الإثنولوجيا حين طرح مشكلة الصلات بين الطبيعة والثقافة[2]. تنتشر هذه المسألة في كل أعمال ليفي شتراوس، لكنها ترافق أيضا ظهور الميدان منذ بداياته، مما أوصل ميشيل فوكو إلى أن يرى فيها علامته التمييزية، فكتب *"المشكلة العامة في كل إثنولوجيا هي مشكلة الصلات (الاتصال والانفصال) بين الطبيعة*

[1] فيليب ديكولا، مجلة العلوم الإنسانية. ملحق عدد 23، كانون1 1998/كانون2 1999.

[2] C.Levi-Strauss, "Jean-Jacque Rousseau, fondateur des sciences de l`homme", republie dans *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973.

والثقافة"[3]. كان مؤلف كتاب *الكلمات والأشياء* يقصد بذلك التشديد على الضغط الذي تخضع له الإثنولوجيا في الاستناد إلى منطقة من المعارف القريبة من البيولوجيا ومن الاقتصاد ومن اللسانيات من أجل المقارنة فيما بين الثقافات. إن التمييز المنهجي بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، الذي وُضع في نهاية القرن19، يحدد في الحقيقة الحقل الذي استطاعت الإثنولوجيا أن تنتشر فيه. لكنه حكم عليها منذ بداياتها أن لا تستطيع استيعاب المحيط المادي [الفيزيقي] إلا بصفته الإطار الخارجي للحياة الاجتماعية الذي تحدد العلوم الطبيعية معاييره. ومع ذلك جوبهت الصلات بين الطبيعة والثقافة تبعا لمقاربات أنتروبولوجية متنوعة جدا، تعكس في آن واحد إرث انقسام العلوم والتبدلات النظرية لمختلف التقاليد الوطنية. كانت الأنتروبولوجيا الأمريكية تميل لترجيح امتناع مقايسة incommensurabilité الإدراكات الثقافية للطبيعة، في حين كانت المدرستان الفرنسية والبريطانية الأكثر قربا من طموح فلسفة الأنوار القائلة بالكونية، على العكس، تبحثان عن طرح نظريات عامة للتوفيق بين المحددات الطبيعية والمحددات الاجتماعية.

إن الدراسة البين ثقافية interculturelle للتصورات عن الطبيعة تطرح مشكلة هامة. ففي الحقيقة تميل الشعوب ماقبل الحديثة التي طالما كانت مادة رئيسية للإثنولوجيا، إلى أن تعزو إلى الأشياء الطبيعية خصائص الحياة الاجتماعية. إن أنسنة النباتات والحيوانات التي لاحظها باكرا الرحالة والمبشرون كانت تخالف نواميس canons العقلانية العلمية. لقد ساهمت كثيرا دون شك في بزوغ المشروع الإثنولوجي، كمحاولة لتفسير أشكال الفكر اللغزي حيث لم يكن الفصل بين الثقافة والطبيعة قد راج. كيف نقبل بالفعل ما يؤكده الناس من أن سلفهم هو الدب أو الببغاء أو القمل ما لم يكن

---

[3] M.Foucault, Les Mots et les Choses. Une archeologie de sciences humaines. Gallimard, 1966 (reed. 1990).

ذلك من باب اعتقاد قليل المعقولية؟ ومن هنا ولدت سجالات لا تنتهي حول "الطوطمية البدائية" حيث برز المؤسسون الكبار في هذا الميدان من إدوارد تايلور وحتى جيمس فريزر، مرورا بإميل دوركايم وأرنولد فان جنب. لكن الشعوب التي طالما وصفت "بالطبيعية" ليست ولا بأي شكل لصيقة بالطبيعة. وعلى العكس فإن الأشياء والكائنات التي تقطن محيطها تمتثل لكثير من قواعد المجتمع. فالحكايات الأسطورية تبديها لنا مزودةً بمشاعر وبخُلُق، وهي تشكّل عائلات وتتلقى أُعطيات وتتكلم وتطبخ وتقيم طقوسا ضخمة. إن طبيعةً مزودةً على هذا الشكل بمعظم الصفات البشرية، لم تعد بالتأكيد "طبيعة". وإذا كانت الشمس والقمر وحركة النجوم وتعاقب النهار والليل بالنسبة لنا ظواهر فيزيقية، تدار بأسباب، فهي ليست كذلك بالنسبة للشعوب التي تعزو تصرّف هذه العناصر إلى الفعل الماضي لأسلافها: على غرار إيحاءة تمت بشكل جيد أو سيء، قتل حيوان، علاقة جنسية محظورة... وإذا كنا لا نشك بالأصل الإنتاني أو الاستقلابي، أي الطبيعي، لمعظم الأمراض البشرية، فكم من الشعوب لا ترى في ذلك سوى عواقب لأفعال سيئة ارتكبها المريض أو شخص آخر؟ لا النجوم ولا مسببات الأمراض، ليست، في كل مكان في العالم، كائناتٍ خارجية عن مجتمع البشر.

مكان صالح للتفكير

الطبيعة في الواقع مفهوم تَشَكّلَ شيئاً فشيئاً في الغرب للإشارة إلى مجموع الكائنات والظواهر التي تتميز عن فضاء الفعل البشري بسبب امتلاكها لقوانين نمو خاصة بها. المفارَقة في كل مقاربة أنتروبولوجية للطبيعة هي في إظهار أن الطبيعة غير موجودة: لا يتم تصورها إلا كمكان مفكَّر به عن طريق الإنسان الذي يسكنه، وبطبيعة الحال من أجل الانفصال عنه، كما هو في التصور الغربي الحديث. وكما طرح أندره- جورج أودريكور فرضية

تتعلق بها منذ ثلاثين عاما[4]، يوجد تقاطع بين التعامل مع الطبيعة والتعامل مع الآخر، اعتماد متبادل وثيق بين موقف ثقافة ما تجاه العالم الطبيعي وفلسفتها الاجتماعية.

ومن أجل التصدي لدراسة الصلات بين الثقافات وبيئاتها المحيطة بها، مالت الإثولوجيا إلى تفضيل واحد من تعبيرين عن خيار بسيط: إما أن الطبيعة تحدد الثقافة، وإما الثقافة تضفي معنى على الطبيعة. إن الإشكالات وبرامج البحث التي تنجم عن كل تعبير من هذين البديلين متعارضة بالطبع. فالمدارس المادية للأنتروبولوجيا تعتبر أن المحيط الفيزيقي أو الفيزيولوجيا البشرية أيضا هي محركات الحياة الاجتماعية. وتستعير من علوم الطبيعة نماذج التفسير السببي الذي، كما تأمل، عليه أن يقدم أسسا أكثر صلابة لعلوم الإنسان. وهكذا بالنسبة للمدافعين عن الإيكولوجيا الثقافية، يجب أن يوصف السلوك البشري وشكل المؤسسات وجوهرها والتمثلات الجماعية كتكيفات مع عوامل محدودة في النظام البيئي. وبالنسبة لباحثين مثل ميكايل هارنر ومارفان هاريس فإن طقوس القربان البشري عند الأزتيك والنزعة النباتية عند الطبقات العليا الهندية هما حلان مختلفان لنفس المشكلة: وهي الندرة النسبية للبروتينات الحيوانية[5]. بالنسبة لأنصار البيولوجيا الاجتماعية، إن المحتّمات الوراثية هي التي تفعل وعليها أن تفسر مثلا تعدد الزوجات أو الإيثار العائلي. وأخيرا، بالنسبة لبعض المدافعين عن الأنتروبولوجيا الماركسية، فإن التعبير عن الضغوطات المتولدة من خلال استثمار بعض المصادر هو الذي يصوغ المؤسسات البشرية.

---

[4] A.G.Haudricourt, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", L'Homme, II, 1962.

[5] M.Harris, Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture, Random House, 1974.

لقد أهملت هذه المقاربات بشكل واسع دراسةَ الطرق المختلفة التي تتصور بها المجتمعاتُ غير الحديثة محيطَها، باستثناء جعلها مسبوقة بالسابقة préfix "إثنو ethno"[6] (مثل إثنو بوتانيك Ethnobotanique وإثنوبيولوجي Ethnobiologie وإثنوزولوجي Ethnozoologie) بغرض الإشارة جيدا إلى كيانها المحلي، النسبي وليس العلمي. وللقيام بذلك، تقتطع مسبقا من هذه المجتمعات بعضَ حقول المعرفة والممارسة بشكل يجعلها متوافقة مع المعارف الغربية عن الطبيعة، دون المبالغة في الاهتمام بفهم المبادئ التي تمكنت شعوب أخرى من استخدامها لإضفاء نظام على العالم.

وعلى العكس فإن الأنتروبولوجيا الرمزية التي تطورت مثلا على يد ليفي شتراوس في فرنسا أو إدموند ليش أو فيكتور تورنر أو ميري دوغلاس في إنكلترا، قد استفادت من المعارضة بين الطبيعة والثقافة كأداة في إيضاح دلالة الأساطير والطقوس والتصنيفات وتصورات الجسد والشخص وجوانب أخرى كثيرة في الحياة الاجتماعية. كانت نتائج مثل هذه المقاربة غنية على صعيد التفسير الإثنوغرافي، لكنها لم تكن خالية على الدوام من أحكام مسبقة مركزية- إثنية، لأنه ومهما كانت الثقافات التي طبقت عليها هذه القراءة التأويلية، فإن مضمون التصورين، الطبيعة والثقافة، يرجع غالبا وبشكل مضمر إلى الميادين التي تغطيها هذه المفاهيم في الغرب الحديث. وهكذا وكما أظهرت دوغلاس[7]، يُعتبر تصنيفُ النباتات والحيوانات ضمن كائنات الطبيعة أمرا بديهيا بالنسبة للغربي. ومع ذلك عندما يقتل جماعة كَرَم Karam في غينيا الجديدة نعامة فإنهم يتقيدون بممنوعات مشابهة إلى حد ما للممنوعات التي يخضع لها مسببُ قتلٍ اقتُرِفَ ضد شخص آخر. تنتمي هذه

[6] تصبح بالعربية: اللاحقة "إثني"، فنقول: علم النبات الإثني وعلم البيولوجيا الإثني وعلم الحيوان الإثني. مترجم

[7] M.Douglas, Natural Symbols. Exploration in Cosmology, Pinguin Books, 1973.

الطيور في ثقافة جماعة كَرَم إلى جنس كائن وسيط بين الحيوانات الأخرى والبشر، وتعامل تبعا لنفس القواعد اللغوية التي تطبق على الأقرباء بالمصاهرة. لا تقع إذن الحدود بين البشري وغير البشري بالنسبة لجماعة كَرَم كما هي عند الغربيين، وبالتالي عند الأنتروبولوجيين. إن ظهور إيكولوجيا رمزية حقيقية يتطلب أن نتخذ كموضوع رئيسي للدراسة، منظومات العلاقات في المحيط الاجتماعي والطبيعي التي تنشئها المجتمعات غير الحديثة. والحال، أظهرت مقارنتها وجود عدد محدود من الطرق بالنسبة "للفكر الوحشي" من أجل تصور الطبيعة على اتصالية مع الحقل الاجتماعي.

الطريقة الأولى، حددها ليفي شتراوس، وهي منطق التصنيفات الطوطمية. هناك "تصنيف طوطمي" في كل مرة تقترن فيها مجموعة وحدات اجتماعية -أفخاذ، قبائل، عصبات- مع سلسلة من الأشياء الطبيعية: أنواع حيوانية، نباتية، معدنية، عناصر إلخ. تَستخدم الطريقةُ الطوطمية الانفصالاتِ التي تقبل الملاحظة أمبيريقيا بين الأنواع الطبيعية، من أجل أن تنظم بشكل تصوري نظاما يرسم حدود الوحدات الاجتماعية[8]. تقدم النباتات والحيوانات نقطةَ استناد للفكر وتشكل البواعث الطبيعية للخيال المصنِّف. وبسبب الصفات المحسوسة المتناقضة (الأشكال، الألوان، الطباع، السكن...) التي تبديها للعيان بشكل عفوي، فإنها تصبح علامات قادرة بشكل خاص على التعبير عن الانفصالات الداخلية الضرورية لديمومة التنظيم العشيري. ليست "الطوطمية" إذن سوى حالة خاصة للاستعداد البشري في تصنيف الكائنات والعلاقات. وهي على الخصوص لا تفترض أي تأثير للإنسان على الأنواع أو للأنواع على الإنسان، حتى ولو وجِدَت بشكل موازٍ معتقداتٌ أو طقوسٌ تنحو هذا المنحى من الوجود. وعلى سبيل المقارنة، فهي من نفس مرتبة استعمال

[8] C.Levi-Strauss, Le Totemisme aujourd'hui, Puf, 1962. (reed. 2002).

شعارات النسب في العائلات النبيلة، والرايات في الوحدات العسكرية، وأيضا الأعلام الوطنية، التي سببها الأول هو إظهار الفروقات بين المجموعات البشرية.

هذا التفسير يتفوق اليوم على التفسيرات المطعّمة بعلم النفس أو بالتطور أو بالنفعية التي قُدِّمت للطوطمية حينما كان أنتروبولوجيو القرن20 يرون فيها بالتحديد شكلا بدائيا للدين، أو بعد ذلك مع النزعة الوظيفية، تعبيرا عن فائدة غذائية خاصة لبعض الأنواع. لكنها تدع مع ذلك وفي كل مكان بقاء خلاصة تحليلية هامة، وهي أنه، يجب تسميتها، لغياب مصطلح أفضل وخوفا من الوقوع بالولع بالتجديد، النزعة الأرواحية animisme.

مجتمع غير البشر

الإحيائية [حيوية المادة] هي، من بين أشياء أخرى، الاعتقاد بأن الكائنات الطبيعية مزودة بمبدأ روحي خاص، وبالتالي يمكن للبشر إقامة صلات من نمط معين مع هذه الكائنات، هو على وجه العموم فردي: حماية، غواية، عداوة، تحالف، أو تبادل خدمات. وهكذا ضمن الشامانية الأمريكوهندية، كي نأخذ مثالا واحدا، من الشائع أن "يفاوض" الشامان المستغرِقُ، كياناتِ الطبيعة حول الطريدة التي سيصطادها الرجال.

ظلت الأنتروبولوجيا الحديثة متحفظة بشدة حيال الإحيائية المعرّفة بهذا الشكل، ربما جرّاء خشية مضمرة من لفت الانتباه حول جانب يبدو لاعقلانيا من حياة المجتمعات القبل حديثة. رغم ذلك، فإن الإحيائية أيضا نمط لمعرفة الطبيعة، يمنح الكائنات الطبيعية ليس فقط مقدرات بشرية -أي كيان شخص موهوب غالبا بالكلام ويمتلك عواطف ومشاعر- بل أيضا صفات اجتماعية: تراتبية المواقع، تصرفات قائمة على القرابة، احترام بعض معايير السلوك. تؤسس المنظومات الإحيائية تناظرية معكوسة للتصنيفات الطوطمية: فهي لا تستخدم الأنواع الطبيعية للتفكير بالنظام الاجتماعي، بل على

العكس نستفيد من المقولات الأولية للممارسة الاجتماعية (قرابة، صلات بين الجنسين، بين فئات الأعمار) للتفكير بصلة البشر مع الأنواع الطبيعية. وهكذا فإن جماعة الشامان الأمريكوهنديين الذين تكلمنا عنهم سابقا يتوجهون بخطابهم إلى وجوه حيوانية خاصة كما لو كانوا يتوجهون إلى أقرباء ("جدود") لأنهم "آباء" و"أمهات" أنواع أخرى. ففي المنظومات الطوطمية يعامَل غير البشر كعلامات، وفي المنظومات الإحيائية يعاملون كطرفٍ في علاقة.

توجد طريقة ثالثة لإنشاء تقاطعات بين البشري وغير البشري، متوسطة بين الطوطمية والإحيائية. تستند إلى فكرة أن خصائص بعض الحيوانات في العالم تمارس تأثيرا عن بعد على مصير البشر، أو أنها تتأثر بتصرف هؤلاء البشر، التمثيل المناسب لذلك هو الصِنوية nagualisme، وهذا المعتقد شائع في كل أمريكا الوسطى، وبحسبه كل شخص يمتلك حيوانا صنوا double animal. ورغم أنه لا يحتك أبدا بصنوه son nagual، فإن آلامه، إذا ما كان جريحا أو مريضا مثلا، تستطيع أن تصيب بشكل مباشر جسم الرجل أو المرأة الشريك في النّزو. يدخل أيضا في هذه الفئة نظام العلاقات المتبادلة بين الكون الأصغر والكون الأكبر الذي يشكل أساس الضرب بالرمل والعرافة الصينية، أو الفكرة الشائعة في أفريقيا بأن بعض الاضطرابات الاجتماعية تستطيع جرّ كوارث مناخية. والأقرب عهدا منا نظرية "التواقيع[9] signatures"، الطبية التي ترتكز على تشابهات معينة بين بعض المواد والأشياء الطبيعية، وبين أعراض أو أقسام من جسد الإنسان من أجل تحديد أصل الأمراض وعلاجها. وهكذا، حتى القرن16 في أوروبا بقي يستخدم جَذْر اللفاح بسبب تشابهه مع الأعضاء الجنسية الأنثوية، لعلاج الاضطرابات الجنسية، وكان

[9] حافظنا على الترجمة الاعتيادية للمصطلح، معتبرين مجازا أن توقيع الدماغ على الثمار يأخذ شكل ثمرة الجوز، وأن توقيع الكلية يأخذ شكل حبة الفاصولياء...

الجوز يوصف لعلاج إصابة الدماغ[10]. يمكن أن نطلق تسمية "التماثلية analogisme" على هذه الطريقة في التفكير بالانفصالات والتقاطعات المقروءة على وجه العالم، التي بقيت مهيمنة في أوروبا حتى عصر النهضة، والتي يعتبر علم التنجيم المعاصر بقية منها.

وخلافا للإحيائية، لا تتطلب التماثلية أية علاقة مباشرة بين شخص وشخص، بين البشر وغير البشر، لكنها تتطلب مع ذلك أن يوجد توافق في التأثيرات فيما بينهم، أو فعلٌ بعيد أو تجاوب غير إرادي، غير موجودة في الطوطمية.

تُشكل النزعات الإحيائية والطوطمية والتماثلية، بفهمها بهذا الشكل، ما يمكن تسميته "طُرق تعيين الهويات"، أي طرائق رسم الحدود بين الذات والغير كما يتم التعبير عنها في تشكُّل التصورات والتعامل مع البشر وغير البشر[11]. إنها تختلف عن طريقتنا الخاصة في تعيين الهويات، وهي النزعة الطبيعية. فالنزعة الطبيعية ببساطة هي الاعتقاد بأن الطبيعة موجودة، وبشكل آخر بأن بعض الكيانات سواء الحية أو الجامدة، تدين بوجودها وبنموها إلى مبدأ غريب عن المصادفة تماما كما عن تأثيرات الإرادة البشرية. أنتجت النزعةُ الطبيعية، النموذجية للكونيات الغربية منذ الثورة الميكانيكية في القرن17، مجالا من نظام ومن ضرورة، ما من شيء يطرأ فيه دون سبب سواء كان هذا السبب عائدا لسلطة مفارقة أو أنه محايث للعالم. وبمقدار ما تكون النزعة الطبيعية هي المبدأ الموجّه للكونيات الخاصة بنا وبالتالي تتغلغل في حسّنا المشترك كما في ممارستنا العلمية، بمقدار ما تصبح بالنسبة لنا فرضية، بمعنى ما "طبيعية"، تبني بشكل خاص إدراكنا لعوالم تعيين الهويات

---

(10) S.Atran, Fondements de l'histoire naturelle, Editions Complexe, 1986.

(11) P.Descola, "Constructing natures: Symbolic ecology and social practice", dans descola, G.Palson (dirs), Nature and Society: Anthropological Perspectives, 1996.

الأخرى. وبالنظر إليها من منظور النزعة الطبيعية فإن الطوطمية أو الإحيائية أو التماثلية، تبدو لنا كتمثُّلات هامة من الناحية الذهنية، لكن خاطئة من حيث الأساس، كعلامات رمزية بسيطة لمجموعة الظواهر هذه التي ندعوها "طبيعة".

إن تجديد الدراسات حول الصلات بين المجتمعات ومحيطها تمر عبر إعادة النظر بالتمييز المسبق بين الأشياء الطبيعية والكائنات الاجتماعية. والحالة الراهنة للمعرفة تدعونا إلى ذلك، أولا لأن معقولية إقامة حواجز فاصلة بين الإنسان والأنواع الحية الأخرى تقل شيئا فشيئا: إذ تبدي لنا نظرية التطور وعلم الوراثة أنها غير موجودة. لكن أيضا بسبب التسارع التقني الذي يقدم لنا كل يوم نماذج عن الاعتماد المتبادل الراسخ بين البشري وغير البشري. فثقب الأوزون وازدياد الحرارة الإجمالية للكوكب، والتخصيب في الزجاج [المختبر] in vitro والآلات السيبرانية كلها "هجائن"[12]، وهي تقسم مجتمعاتنا إلى "أنصار" و"أعداء"، وتؤثر بنا بمقدار ما نشجعها، وتجسد مقدارا من حالات الإنسانية بمقدار حالات الأشياء. فهي ومن عدة جوانب تقبل المقارنة مع النباتات والحيوانات، التي عرفت آلاف الشعوب أن تنسج معها روابط مختلفة. إن محاولة فهم خصائص هذه الروابط دون افتراض فوقية نظرتنا عن العالم، قد تستطيع دون شك مساعدتنا على إقامة *ميثاق تعايش* *modus vivendi* جديد مع كل غير البشر، هؤلاء الذين نرى جيدا أنهم استقروا بشكل دائم في صميم وجودنا الاجتماعي.

---

[12] B.Latour, Nous n`avons jamais ete modernes. Essai d`anthropologie symetrique; La Decouverte, 1991 (reed. 1997).

وقد صدرت ترجمتنا لهذا للكتاب عن دار المدى بدمشق، عام 2000، بعنوان "لم نكن حداثيين أبدا". مترجم

الفصل الخامس:
أفكار الإثنــولــوجيــا

- من العقلية البدائية إلى الفكر الوحشي
- الطوطم وعالِم الإثنولوجيا : تاريخ وهم علمي
- هل يمكن دراسة انفعالات الآخرين؟
- أسئلة حول "الفكر الشرقي"

من العقلية البدائية إلى الفكر الوحشي

لوسيان ليفي ـ برول (1857ـ1939)

يا له[1] من مصير غريب مرّ به مفهوم "العقلية البدائية": لقد بقيت الكلمة رمزا للخطأ العلمي، ويكاد واضعها أن يكون منسيا. كان لوسيان ليفي-برول يؤكد أن المعتقدات السحرية تستند إلى فكر غير منطقي، وتم بعدئذ البرهان على أن ذلك ليس صحيحا البتة.

عندما نشر لوسيان ليفي- برول كتاب *الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا*[2]، كانت النزعة التطورية هي التيار السائد في الأنتروبولوجيا الثقافية: كان يُقرأ كل شيء بتعابير مراحل التطور الذهني، فتبعا لسادة الفكر في تلك الحقبة، كالإنكليزيين إدوارد ب.تيلور وجيمس جورج فريزر، كانت المعتقدات الغريبة والعادات والمحاجّات عند الشعوب القديمة أو الوحشية، التي أوردها علماء الوصف الإثني، تكشف عن مرحلة "بدائية" من الثقافة. فإذا ما

[1] نيكولا جورنه مجلة العلوم الإنسانية. عدد 71. نيسان 1997.

[2] Les Fonctions mentales dans les societe inferieurs. Alcan. 1910 (rééd. 1947).

أكد الزولو Zoulous أن بإمكان المرء إغواء امرأة بمجرد أن يمضغ طرف خشبة (بفرض أنها تلين قلبها)، فهذا يعني أن جهلهم عميق ومحاجّتهم طفولية ومليئة بالخلط بين الأفكار والأشياء. لكنه قابل للتعديل. إن مفهوم *العقلية البدائية*، الذي وصفه لوسيان ليفي- برول على امتداد عطاءٍ غزير، يبدو لنا اليوم أنه يشكل جزءا من النظرات الاختزالية [التبسيطية] réductrices والمركزية الإثنية نفسها. ومع ذلك، لم يكن مشروعه من هذا النوع: لا ينظر ليفي- برول إلى البدائيين كمتخلفين، بل كمختلفين. إنه يستعير من إميل دوركايم الفكرة القائلة إن المجتمعات بمقدار ما تكون بسيطة بمقدار ما يكون نفوذ التمثّلات الجماعية فيها كبيراً: إن ما يهيمن على المجتمع هو من مرتبة "سحرية" وليس عقلانية.

تقول فكرته الرئيسية إن معتقدات الشعوب غير المتحضرة محكومة بمبدأ "*المشاركة السحري mystique participation*"، المرتبط بالضغوط الاجتماعية. الفكرة الثانية هي أن هذا المبدأ يفترض بعض اللامبالاة تجاه التناقضات المنطقية، مما يدل على تنظيم مختلف للحياة النفسية. وهكذا باستطاعة الترومائيين Tromaï في البرازيل أن يدّعوا دونما حرج أنهم في آن واحد بشر وسمك. ويمكن للمولود أن يتأثر بما يأكله والده. وفي نيوزيلاندة يمكن الاعتقاد بأن الفصاحة تأتي من أكل لحم العصفور ذي الصوت الشجي كوريماكو korimako. وعدا عن ذلك، يؤكدون على إمكانية الاستمطار عن طريق الرقص أو الأضحية. ومنه، يستعيد ليفي- برول التحليلات التي قدمها سابقوه: السحر الميال sympathique لتيلور ومبدأ السَّراية [العدوى] لفريزر، إلخ. لكنه يعيد توجيهها: "*المشاركة*" ليست نتيجة خطأ في المحاجّة أو نتيجة ذكاء ناقص التطور، إنما هي نمط عمل"مغاير" للذهن، يطلق عليه "*قبل منطقي prélogique*"، وبالتالي فإن هذا المصطلح لا يدل على أن الأفراد فاقدون للمنطق. وضع ليفي- برول عام 1922 البرهان القائل إن البدائيين لا يجهلون

أبدا مبدأ السببية، وهذا هو البرهان: فعندما يموت إنسان من لسعة أفعى في أفريقيا، فإن السبب يعزى إلى ساحر وليس إلى الحيوان، وإذا كان الأمر كذلك، كما يوضح ليفي- برول، فهذا يعني أنهم يهتمون قليلا بالأسباب "*الثانوية*" للوقائع (كيف مات هذا الإنسان)، وكثيرا بالأسباب "*الأولية*" (لماذا هذا وليس ذاك)، وبالتالي لا يستند السحر كما يقترح فريزر إلى كسل ذهني، إنما إلى دافع شديد للتفسير، وأكثر من ذلك، إلى رفض قبول المصادفة. وبالمحصلة إنها صرامة.

لماذا يُنظر إلى هذه الرؤية لعالم التفكير، التي هي بالمحصلة نسبية تماما، على أنها نمط لخطأ علمي؟ لم يعرف تيلور ولا فريزر، اللذان لم يجدا حرجا في وضع "*البدائيين*" في أسفل السُلّم الذهني، نفسَ المصير. هل كانت تستند أفكار ليفي- برول إلى نظرية بيولوجية هاجعة؟ لا يبدو ذلك. نستند هنا للرد على هذا السؤال، إلى ثلاثة عناصر: الاستقبال الذي صادفته أفكار ليفي- برول، والنقد الذاتي النهائي الذي انكب عليه فيما بعد، وما نجم عن ذلك من تحول في نظرة الأنتروبولوجيين عن "البدائيين".

حظي كتاب ليفي- برول الثاني المطبوع عام 1922، "*العقلية البدائية*"[3]، بنجاح كبير من قبل جمهور مثقف وفلاسفة وعلماء نفس مثل بييرون، أما من جهة الأنتروبولوجيين فقد كان الأمر أقرب إلى النقد العنيف. فقد رفض مارسيل موس (الذي كان مقربا من ليفي- برول) بوضوح فكرته عن العقلية التي "*لا تقبل التناقض*"، ولم يمتنع عن ازدراء منهجه. وأظهر عدد من الإتنولوجيين الميدانيين اللامعين مثل برونسيلو مالينوفسكي ووليام ريفرز وفرانز بواس شجبهم، لقد لاموا ليفي- برول على مبالغته في تقدير الفارق بين "الثقافات البدائية" وثقافتنا، وعلى تجاهله لوجود معتقدات في مجتمعاتنا

---

[3] Le Mentalité primitive. Alcan. 1922 (rééd. Puf, 1998).

الحديثة، هي بدورها غير عقلانية، وفي تجاهل الكفاءات التقنية للشعوب التي يتكلم عنها والتي لم يذهب لمشاهدتها أبدا، وهذه حيثية لا تقبل الجدل. سيعود ليفي- برول بعد عام 1935، آخذا بعين الاعتبار هذه الانتقادات، إلى إعادة النظر في وجهة نظره، إلى حد وصْفِه وجودَ "*عقلية بدائية مختلفة عن عقليتنا*" بالأمر الذي *لا يمكن الدفاع عنه*". من النادر أن يستجيب أحد المختصين لأسباب انتقاده. حتى وإن كان المنطلق جديرا، فإن النتيجة يمكن التنبؤ بها: من سيمضي دفاعاً عن نظرية تنَكّر لها بنفسه؟ لقد قدّمت "*العقلية القبل منطقية*" لليفي- برول "مادةً للسخرية" مصممة بالكامل لانتقادات جيل جديد من الإثنولوجيين.

سحرة منطقيون

بدءا من الثلاثينيات حصل تبدل جذري في المنظور. فقد أدّى اتساع رقعة الأراضي المدروسة والتخلي عن النزعة التطورية الثقافية والوضعية، إلى التخلي عن استخدام مقولتي "البدائي" و"الفكر اللاعقلاني". تُعتبر دراسة إدوارد إيفان بريتشارد عن سحر الأزانديين ووسطائهم الروحيين في السودان المطبوعة عام 1937 نموذجا جيدا لهذه الطريقة الجديدة في العمل وفي الرؤية. إذ عرض عالم الإتنولوجيا في كامبريدج كيف كان الأزانديون يمارسون نمطا من العرافة من خلال إعطاء سمٍّ إلى عصفور، وكان الجواب يأتي من موت الحيوان أو بُقياه حياً. يبيّن وصف العملية أن القائمين بالفعل كانوا يهتمون، قبل بدء المشهد، بالقيام بعدة تجارب تفيد بأن السم لن يقدِّم إجابات متشابهة لكافة الأسئلة، ومن هذا الجانب كانوا يتصرفون كرجال علم جيدين. ومن جهة أخرى كشف عن أن هذه الممارسة لا تنطوي على أي نوع من الإيمان الخارق: كان الناس هناك يلجؤون إلى هذه الممارسة مثلما يستشير الناس في البلدان المتعلمة معجما أو كتابا موجزا من أجل معرفة كيف يتصرفون.

وهكذا بيّن إيفان بريتشارد إلى أي حد كان ضروريا فصل المعتقدات الجماعية عن العمليات العقلية التي كان يجريها الفرد حين يفكر أو يتصرف. بمقدار ما كانت القيمة التنبؤية للوسيط الروحي الأزاندي جسورة، بمقدار ما كانت محاجّات الناس الذين كانوا يستفيدون منها تبدو صحيحة بشكل قطعي. كيف يمكن بعد ذلك الكلام عن عقلية غير عقلانية؟ سيختفي بالكامل من حقل الأنتروبولوجيا مشروعُ عزوٍ مقياس من "العقلانية" لثقافات أو لأطوار حضارة ما، وستختفي أعمال ليفي- برول من المراجع المتداولة. وحدهم بعض علماء النفس سيتابعون، بدافع من مصالحهم، أبحاثا بهذا الاتجاه (على سبيل المثال الدراسات حول توزع مُعامِل الذكاء QI في الزمر البشرية).

ومع ذلك لم تتم تسوية مشكلة الصلات بين "ثقافاتهم" وبين "علمنا". وهنا أيضا تبدل المنظور حين طرح كلود ليفي- شتراوس عام 1962 الموضوع، وكان ذلك بهاجس الاقتراب من الثقافات أكثر من هاجس إظهار اختلافاتها، فقد بين في *"الفكر الوحشي"* أن التصنيفات "الأهلية [المحلية] indigènes" تبدو أيضا انتظامية مثل البنيات المفهومية للعلماء الحديثين. فالعلم والسحر كما يوضح، ليسا نمطين للمعرفة متعاقبين بل متوازيان، وأحدهما بالتأكيد "نجح *بشكل أفضل من الثاني*"، إنهما لا يختلفان من باب نوع العمل العقلي الذي يفترضانه، بل من باب نمط الظاهرة التي يتم تطبيقهما عليها. الساحر يتعامل مع الخصائص المحسوسة للأشياء، ورجل العلم يفككها إلى عناصر أصغر من أجل إعادة تجميعها ضمن تصورات. لكن الأول كالثاني يعمل بمساعدة مخططات كونية للفكر.

تمت الإشارة أكثر من مرة إلى أن التحليل البنيوي الذي يسمح بإظهار هذه الأشياء لا ينتمي إلى معرفة المعنيين أنفسهم. إنه من جانب آخر يدعُ جانباً مشكلةَ نَمط تَشكّلِ المعتقدات والممارسات السحرية. أيضا لم تقنع هذه

النظرة الوصفية "للفكر الوحشي" أولئك الذين لا تقاس عندهم طبيعةُ فكرة ما بالطريقة التي تُنتَج بها وتنتقل وتنجَز من خلال الأفراد وفي المجتمع.

هناك موقع "وسط" حول المسألة يبرزه هذه الأيام أنتروبولوجي مثل روبين هورتون، الذي كتب عدة أعمال حول الصلات بين "العلم الحديث" والفكر الإفريقي. فهو لا يفترض أبدا أن مَلَكة الفكر العقلاني يمكن أن تغيب عن زمرة بشرية معينة، إنما يحافظ على تمييز واضح بين معارف عقلانية ومعارف تقليدية. إنه يضعها ضمن مخطط حيث يتوزّع إنتاج الذهن على مستويين:

- معرفة تسمى *"أولية"*، مستندة إلى ملكة متقاسمة بشكل كوني من أجل إقامة روابط سببية بسيطة وتقريبية بين الظواهر والأشخاص. فهي معرفة يمكن أن تكون غزيرة، لكن لا تستخدم إلا بضع مقولات أساسية (قبل- بعد، شيء- شخص إلخ) ضرورية من أجل العيش في العالم. وهذا هو أساس الأساطير، والسلوك اليومي، والتفكير الذي يسمح لنا أن ندبّر شؤوننا الإنسانية.

- معرفة *"ثانوية"* تجتهد كي تفسر العالم بشكل أكثر منهجية وكي تجعله قابلا للتنبؤ، وغالبا من خلال استدعاء أسباب متخفية. ذلكم هو ميدان العلم كما هو ميدان المعتقدات السحرية. تحتل هذه المعرفة حاليا موقعا ثقافيا: إنها تتنوع في محتواها تبعا للعصور وللأمكنة. وفي هذا المستوى يمكن أن يتدخل تعارض بين القديم والحديث. تتصف المعارف التقليدية، بحسب هورتون، بميلها إلى الإجماع وإلى المحافظة، وتتصف المعارف العقلانية بوجود تنافس نظري وميل للقيام باختبارات جديدة، لكن العبور من موقع إلى آخر متدرج، ولاتوجد ثورة في الانتقال من السحر إلى العلم.

إذا كان متوجبا، في هذا المشهد، إيجاد مكان *"للعقلية القبل منطقية"* فسيكون مكانَ *"المعرفة الأولية"*، الذي نرى أنه يُنسب بشكل موحد إلى مجمل الجنس البشري. ما من مكان بَعدُ إذن للعقلية القبل منطقية لنجعل منها

خاصية نوعية تخص المتوحشين والأميين والمؤمنين بالخرافة. واليوم لم تعد أبحاث علم النفس تفتقر إلى ما يثبت كيف أن رجل الشارع في باريس أو روما لا يحل مشكلة اجتماعية أفضل مما يحلها أحد الرعاة في إثيوبيا.

ملحق 1

لوسيان ليفي- برول (1857- 1939)

احتل في حياته مكانة وسمعة أعلى بكثير مما احتفظ به تاريخ الفكر منه. خريج دار المعلمين العليا ومبرّز في الفلسفة عام 1879، مارس مهنة أستاذ بشكل لامع: مدرس في ثانوية لوي لوغراند ثم في دار المعلمين عام 1895 وأخيرا أستاذ في السوربون عام 1904 وعضو في المعهد عام 1917. ليفي- برول من اليسار المعتدل، جمهوري وعقلاني، اهتم في بداية سنواته بمسائل الأخلاق والسياسة. اهتم كذلك بوضع تاريخ علمي للأفكار الفلسفية. تبدّت لديه مشكلة الاختلافات "العقلية" عندما اصطدم بصعوبة ترجمة الفلاسفة الصينيين وفهمهم. شرع عام 1910 ببحثٍ طويل النَفَس حول ما بدا له نقيض الفكر الغربي العقلاني: المعتقدات، النظرات عن العالم والممارسات الطقوسية للشعوب القصية exotique، التي وصفها علماء الإثنوغرافيا بالتفصيل. ومن هذا التأمل أصدر ستة كتب، جعلت منه المنظّر المعترف به لمفهوم "العقلية البدائية" الذي ناقشه الإثنولوجيون بشكل كبير. في *دفاتره* المنشورة بعد وفاته عام 1949 نكتشف أن ليفي- برول انتهى بأن تخلى عن جوهر فرضيته. ورغم بعض الافتراق في الرؤية مع إميل دوركايم، ساهم ليفي- برول بشكل مباشر بنشوء معهد الإثنولوجيا عام 1925 حيث عمل مارسيل موس وبول ريفه.

ملحق2

هل البورورو Bororos هم أرارا Araras؟

لم يشأ الإثنوغرافي الألماني كارل فون دِن شتاينين أن يصدق ذلك، لكنه توصل إلى قبوله: عندما يتباهى البورورو (سكان وسط البرازيل) بأنهم أرارا (ببغاء كبير متعدد الألوان، يسمى في فرنسا "أرا ara")، فهم لا يمزحون. ولا يكتبون شعرا أيضا، ولا يريدون أن يقولوا أنهم كانوا في الماضي، أو أنهم سيصبحون طيورا بعد موتهم. كلا، فقد كتب هذا المكتشِف عام 1897، "*إنهم يؤكدون أنهم في اللحظة الحالية أرارا*".

هل بالإمكان العثور على مثال أفضل لطرح خال من الحس العام، أو مشكلة أفضل لمعتقد مخالف للبداهة؟ هذه الكليشة الأمازونية استشهد بها إيميل دوركايم ومارسيل موس، واستعادها لوسيان ليفي برول، ومرّت في عالم الآداب والعلوم بطريق يمكن وصفه بالاستثنائي (كان للسجع دور في ذلك دون شك). علق عليها فيما بعد عالم النفس التربوي لِف فوغوتسكاي والفيلسوف إرنست كاسيرر ثم علماء الإثنولوجيا كليفورد جيرتز وكريستوفر كروكر ودان سبيربي. بالطبع لم تتوصل تعليقاتهم إلى الخلاصات ذاتها. هناك عدد لا يحصى من الطرائق لتناول طرح كهذا. تتضمن واحدة منها العودة لرؤية هؤلاء الذين يتشبثون به، وهذا ما قام به كروكر، خلافا للمعلقين السابقين. وهاكم نتيجة تحريه التي قدمها عام 1977:

- من بين البورورو وحدهم الرجال يقولون "نحن أرارا".
- النساء تربي أرارا مدجنة.
- في ذلك المجتمع، السلالة أمومية خطية، والزوج يذهب للعيش في بيت زوجته: إذن يعيش الرجال معتمدين على النساء... مثل الأرارا.
- بهذه العبارة المقتضبة، يقول كروكر، يلخص رجال البورورو "سخرية وضعهم الذكوري". باختصار، ما من شيء غير منطقي أو خارج عن الطبيعة في ذلك. يمكن أن نتعجب من أن 80سنة كانت لازمة لحل هذه اللغز: هناك المئات تنتظر أيضا، مخبوءة بين صفحات كتب العلماء.

نيكولا جورنه

الطوطم وعالِم الإثنولوجيا:
تاريخ وهم علمي

مرّت[1] النزعة الطوطمية من كيان المؤسسة التأسيسية للأديان، بحسب كبار علماء الإثنولوجيا، إلى كيان مجرد وهم علمي. إنه تاريخ ذو عبرة.

في منطقة البحيرات العظمى (بحيرة هيرون Huron، البحيرة العليا...) وعلى الحدود بين الولايات المتحدة وكندا تقع الأرض التقليدية لهنود الأوجيبوا Ojibwas. ففي القرن18 كان مبشرون وتجار ومسافرون قد عقدوا صلات مع قبائل الصيادين والقناصين، بعضهم من أجل هدايتهم [التبشير]، وبعضهم من أجل شراء ما عندهم من فرو، والآخرون بدافع فضول المستكشف. أحد هؤلاء التجار والمسافرين وهو الإنكليزي جون لونغ، أودع ملاحظاته حول طريقة حياة الأوجيبوا في كتاب عن الرحلة ظهر عام 1791: *رحلات وأسفار مترجم هندي وتاجر Voyages and travels of an Indian interpreter and Trader*. وخلال روايته يشرح لونغ أن جماعة *الجلود* الحمر [بو روج] *Peaux-Rouges* قد

(1) جان فرانسوا دورتيي مجلة العلوم الإنسانية. عدد 127. أيار 2002.

انتظموا ضمن قبائل، وهذه بدورها منقسمة إلى عشائر تحمل كل واحدة منها اسم حيوان. هناك عشيرة الدب وعشيرة السمك وطائر الكركي وثعلب الماء والسلومون والسنجاب إلخ... يتمسك أعضاء كل عشيرة بروابط صداقة وقرابة، بحيث أنه عندما يستقبل عضوٌ من عشيرة الدب عضوا من عشيرته فإنه يخاطبه بهذه العبارة: *"ادخل أيها الصديق، أنت من عشيرتي (طوطمي)"*، أو بهذه *"إن عشيرتنا (طوطمنا) هي عشيرة الدب"*. من جهة أخرى يوقّر هؤلاء الهنود أرواحا حامية على شكل وجوه حيوانية (دب، ابن آوى، بيزون...) التي تظهر لهم في الحلم. أخيرا، تتكلم حكاياتهم وخرافاتهم عن كائنات هجينة، نصفها بشر ونصفها سلحفاة، أو نصف بشر نصف دب، ربما كانت قد غطت سطح الأرض فيما مضى. لقد استخلص لونغ، الذي لم يكن يتقن لغة الأوجيبوا بشكل جيد، أن الحيوان- الطوطم لعشيرة ما يتوافق مع روح الحيوان الذي تحتفي به في طقوسها، ولكون الطوطم يظهر في كل مكان تقريبا –على الأسلحة وفي المسكن وعلى شكل وشم جسدي- كان من الممكن اعتباره شكلا من الضامن الإلهي [الإله الحارس] divinité tutélaire، روحا تؤمن الحماية لكل عشيرة. وعلى امتداد القرن19 قدمت ملاحظاتٌ أخرى حيثياتٍ مشابهة في أستراليا والبيرو وأفريقيا إلخ. حتى أنه سيتم الحكم بأن مؤسسة الطوطم تشبه إلى حد كبير الممارسات المعروفة عند الشعوب القديمة، كالسلتيين مثلا، الذين كانوا يبجلون أيضا أرواحا- حيوانات.

الموضة الطوطمية في الإثنولوجيا

كتب عالم الإثنولوجيا الاسكتلندي جون ماك لينان John McLennan (1827- 1881) مقالا تأسيسيا عام 1865 حول الطوطم ضمن *موسوعة شامبر Chamber's Encyclopedia*، قُدّر له أن يصبح مرجعا. يدعم ماك لينان فكرة

أن النزعة الطوطمية هي مرحلة كونية مرت من خلالها كافة المجتمعات الإنسانية، كما تدل على ذلك حيثية أنه تمت ملاحظتها في العديد من المناطق في العالم، وهي بالتالي، كما يفكر، أصل الظاهرة الاجتماعية والدينية. يلاحظ ماك لينان أيضا أن مؤسسة الطوطم تترافق مع حظر جنسي: وهو حظر الزواج من أحد أفراد العشيرة ذاتها. وخلف هذا التابو هناك إلزام مقنّع كما يفكر الباحث: هو تشجيع قاعدة "*الزواج القصي exogamie*" (مصطلح إثنولوجي وضعه هو، ويدل على وجوب البحث عن شريك من خارج العشيرة). وهكذا عند سكان أستراليا الأصليين يتزوج أعضاء عشيرة الغراب بشكل إلزامي مع أفراد عشيرة النسر (وبالعكس). ومن جهة أخرى يمكن تحديد ممنوعات غذائية مرتبطة بالحيوان الطوطمي: يُمنع قتلُ هذا الحيوان وأكله لأن الأمر يتعلق بأخ أو بسلف. ليس أمام هذه المشاركة بين التنظيم الاجتماعي (العشيري) والديني (طقس الروح- الحيوان) والحظر الجنسي (الزواج الإقصي) والتابو الغذائي إلا أن تثير فضول علماء الإثنولوجيا الأوائل إلى أقصى حد. وفي الحقيقة، بدءا من عام 1880 أصبحت النزعة الطوطمية إحدى الموضوعات الكبرى المفضلة للإثنولوجيا الوليدة.

كافة الأسماء الكبيرة في هذا الميدان –هربرت سبنسر، إدوارد تيلور، وليم سميث، جون لوبوك، وجيمس جورج فريزر، وأرنولد فان جنب، وإميل دوركايم- اتخذت الطوطمية مادة للدراسة. اقترح بعض الباحثين، كالأب بروي (1877- 1961) أو سالومون رايناخ (1858- 1932)، إضافة لذلك، أن صور الحيوانات التي اكتشفت في كهوف ماقبل التاريخ قد تكون تعبيرا لطوطمية قبل تاريخية. وفيما يتجاوز اختلافاتهم في التفسير، كان الجميع متوافقين على أن يروا فيها مؤسسة بدائية ربما كانت مصدر الدين.

لقد صدرت ثلاثة كتب كبرى حول الموضوع في بداية العقد الأول من القرن20، أولها كتاب فريزر المطبوع عام 1910، *الطوطمية والزواج الإقصي*

Totemism and Exogamy، وهو عمل ضخم في 4مجلدات يجمع كل المعطيات المعروفة في ذلك العهد حول الموضوع، وسرعان ما سيصبح مرجعا. ثم في عام 1912 طبع سيغموند فرويد (1856- 1939) *الطوطم والتابو*[2]. كان الكتاب على شكل سيناريو- تخيلي للأصول، مبنيّ حول تيمة قتل الأب. ويكون قتل الأب تبعا لفرويد أساس الدين والأخلاق (انظر الإطار المرفق). وفي السنة ذاتها أصدر دوركايم كتابه الكبير *الأشكال الأولية للحياة الدينية* *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*، وبعنوان ثانوي "*النظام الطوطمي في أوستراليا*"[3].

لم يعاين دوركايم (شأنه شأن فرويد وفريزر) أبدا الظاهرة الطوطمية بذاته، فقد كان مفكرا منزويا في غرفة، يبحث في عدة مصادر مرجعية متخصصة من أجل تدبير نظريته، وهذا يتوافق تماما مع تقسيم العمل بالشكل الذي يفهمه: على الباحث الإثنوغرافي همّ تجميع المعطيات الميدانية، وعلى عالم الاجتماع همّ ترتيب الحيثيات وتصنيفها وتحليلها في سبيل إيجاد تفسير عام لها. ومن بين المصادر التي استخدمها دوركايم، هناك التحريات الناجحة التي قام بها فرانسيس جيللن (1856- 1912) وبالدوين سبنسر (1860- 1929) حول الطوطمية في أوستراليا.

كان الإيرلندي جيللن قد هاجر إلى أستراليا حيث عمل بدائرة البرق [التلغراف]، وقد اهتم هذا العصامي بالسكان الأصليين وجمع خلال سنوات عدة مشاهداته حول نمط حياتهم، وكان لقاؤه مع ب.سبنسر، عالم الطبيعة وأستاذ في ملبورن، في منطقة البحث عن فرو الحيوان الجرابي phascolome حاسما. قرر الرجلان أن يتعاونا من أجل دراسة السكان الأصليين، ونشرا معا

---

[2] أعيد طبعه في Payot 2001.

[3] أعيد طبعه في Puf 2000.

عدة دراسات قُدّر لها أن تصبح مراجع لا يمكن تجاهلها، وفيها وُصفت بشكل دقيق طباع ومعتقدات وطقوس قبائل جنوب أوستراليا وشمالها[4].

عند السكان الأصليين

يعيش السكان الأصليون في تجمعات من بضعة أفراد، 10- 20 شخصا، يتوزعون على عائلة أو عائلتين: مثلا أخَوَان مع زوجاتهما (فهم متعددو الزيجات) وأطفالهما. يهتم الرجال بالصيد (الكنغر، النعامة، الولّب [يشبه كنغر صغير] wallaby، طائر الآمو émeu..إلخ)، وتُمنع النساء من الأنشطة النبيلة ومن بعض الطقوس الدينية الرئيسية. تهتم النساء بجمع الطعام (الثمار والبيض والعظاية والحشرات إلخ)، وبالنار. وترتبط هذه الزمر الصغيرة المترحلة في نفس الأرض فيما بينها بروابط عشائرية، وكل قبيلة، على غرار قبائل الوالبيري Walpiri أو الأرونتا Arunta، منقسمة إلى عشيرتين أو 4 أو 8عشائر تحمل أسماءً مختلفة. وهناك قواعد دقيقة تحدد قوانين الزواج بين هذه العشائر، فإذا كانت القبيلة منقسمة إلى عشيرتين (وهي الحالة الأبسط) فيجب على أعضاء العشيرة (أ) أن يجدوا بشكل إلزامي شريكا من العشيرة (ب)، وبالعكس، وعندما تكون القبيلة منقسمة إلى عدة فصائل، تصبح قواعد الزواج شديدة التعقيد[5]. وفي فترات محددة من السنة يجتمع أعضاء عدة عشائر في احتفاليات ضخمة تستمر عدة أيام. تفسح هذه الاحتفالات الكبيرة مجالا لطقوس يغنّون فيها ويرقصون خلال ساعات، وجسدهم مطلي بشارةِ عشيرتهم. يستغلون هذه الاحتفالات وهم

---

[4] The Native Tribes of central Australia (1899). The Northern Tribes of central Australia (1904).

طبع سبنسر عام The Arunta, a study of a stone Age People (2vol), 1927 مع جيلن، مع أن هذا الأخير كان قد مات قبل ذلك بـ15سنة. وفاء لذكرى تعاون علمي نموذجي. وبعد عامين سافر سبنسر في رحلة حول العالم على خطى داروين، ومات في أرض النار fire land.

[5] B. Glowczewski, Du reve a la loi chez les aborigènes, Puf, 1991.

يرسمون على الأرض وعلى القشور أو على الجدران الصخرية عدة صور لا يعرف معناها إلا المكرّسون منهم. وعدا عن ذلك تمتلك كل عشيرة أسطورةً معقدة تحيل إلى زمن الحلم (dreamtime) وهو نوع من الآخرة حيث تعيش الأرواح التي تحيي [تنعش] العالم. من بين هذه الأرواح هناك أرواح كثيرة تحمل أسماء حيوانات أو نباتات: حلم الخِلْد وحلم العظاية وحلم النجم إلخ.. انتبه جيللن وسبنسر كذلك إلى وجود مواد مقدسة مثل الشورنغا churinga، وهي مادة من الخشب أو الحجر تفيد كمكان إقامة لروح السلف، ولبعضها استخدام طوطمي بشكل ظاهر.

لفتت هذه الاحتفالات الجماعية التي ذكرها جيلن وسبنسر انتباه دوركايم بشكل كبير، وكان يرى فيها أحد أسس الديانة الأسترالية، وبالتالي الطوطمية. تمثل الطوطمية بالنسبة له كما بالنسبة لإثنولوجيين آخرين، أول شكل للديانة، لكنه يرفض أطروحات باحثين مثل تيلور وفريزر وماكس موللر (1823- 1900) الذين يفسرون ولادة الدين من خلال علم النفس الفردي: الحاجة إلى تفسير أسرار الطبيعة أو إلى الحماية منها. يلاحظ دوركايم أن الطوطمية هي قبل كل شيء ظاهرة جماعية، فالروح- طوطم تقدِّسها الزمرة وتكون شكل علَمها. تقول الأطروحة الرئيسية لدوركايم إذن إن وظيفة الديانة الطوطمية ربطُ أعضاء المجتمع فيما بينهم؛ ومن خلال تقديس نفس الألوهية المتمثلة بطوطم جماعي، لا يقوم الناس إلا بتقديس الرابط الذي يجمعهم، فالطوطم ليس سوى الانعكاس المثالي لمجتمعهم. "*الله هو المجتمع*"، كما يستخلص دوركايم، وما الألوهيات المتقمصة بأشكال حيوانات أو نباتات طوطمية شيئ آخر سوى الصورة التقمصية للزمرة. وفي المحصلة، ليست الطوطمية عبادة حيوان zoolâtrie بل تعبّد للقوة التي تحييه: *المانا mana*. وعندما يستدعي السكان الأصليون روح ابن آوى أو الثعبان قوس قزح، فإنهم يرجعون إلى قوة خفية، "الروح" أو *المانا* (القدرة، الروح، القوة..) وليس إلى الحيوان إياه.

يرى دوركايم، بدءا من تجمعاتهم الكبرى الجماعية التي وصفها جيدا جيلن وسبنسر والمميزة بالغناء والرقص، أن الزمرة تكتسب وعيا لذاتها. وبهذه المناسبة، تنتج الزمرة تمثيلا لوحدتها عبر رسوم رمزية (أشكال حيوانية، نباتية)، ويُنتج هذا التمثّلُ الجماعي بدوره المجتمع، وذلك بربط أعضائه فيما بينهم حول علَم مشترك. الطوطمية إذن "*جالية / خلاقية*" شكّلتها قوةٌ نفسية غير مرئية (*مانا*) متقمصة في أشكال مختلفة تبعا للزمر: الصقر والنسر والعظاية والثعبان وأحيانا الهلال..

بعد 30سنة: انتقادات وتفكيك

لكن لا يتقاسم كافة الإثنولوجيين وجهة النظر هذه حول الدور المركزي للطوطم. ففي حين تتراكم الأعمال حول الطوطمية، يبدأ بعض الباحثين بكشف غموض المصطلح، بل حتى الشك بوحدة الظاهرة.

لاحظ فرانز بواس (1858- 1942) وهو اسم كبير في الأنتروبولوجيا الأمريكية، أن كلمة طوطم تستخدم في وصف حقائق مختلفة تماما. لقد بيّن واحد من طلابه، ألكسندر غولدن- وايزر (1880- 1940)، أن سلسلة الدراسات حول الإروكيين Iroquois تُظهر في العديد من القبائل غياب التوافق بين أمر تسمية عشيرتها باسم حيوان وبين وجود طقس تجاه هذا الحيوان بالذات. وكذلك وجد أن المشاركة بين الطوطمية والتابو الجنسي أو الغذائي أبعد من أن تندرج في نظام واحد. وهكذا عند الإروكيين، إذا كان يشار إلى العشائر بأسماء طيور أو ثدييات، فإنه ما من تابو يمنع استهلاك هذا الحيوان، وأيضا لا يقدسون هذا الحيوان كسلف[6]. كان افتراض فريزر، بحسب

[6] R. Lwoie, Traité de sociologie primitive, Payot, 1936 .

ظهرت الطبعة الأولى عام 1930

غولدن- وايزر، خاطئاً حين جمع في نظام واحد التنظيمَ العشائري (المعروف باسم حيوان) وعبادةَ الأرواح وقواعدَ الزواج.

ساهمت دراسة الحالة البولينيزية كذلك في تحطيم مفهوم الطوطمية. ففي عام 1914 اعتقد عالم النفس ويليام ريفز (1864- 1922) أنه أثبت وجود طوطمية في جزيرة تيكوبيا Tikopia الصغيرة[7]. لكن بعد عدة أعوام راجع الإنكليزي ريموند فيرت الملف وبيّن أن الطوطمية التي يتكلم عنها ريفز تتوافق فعليا مع مؤسسات منفصلة: تنظيم العشيرة من جهة، والعلاقة السحرية- الدينية بين الإنسان والحيوان من جهة أخرى. لا يوجد تقاطع بين حيثية الوسم باسم حيوان وحيثية تقديسه، إلا إذا كان الديك الغالي [تسمى فرنسا بلاد الغال] الذي يمثل العَلَم في بعض التظاهرات الرياضية لا يعني سوى أن الفرنسيين يمارسون عبادة الديك، أو يعتبرونه سلفا لهم ويرفضون أكله!

بدءا من ثلاثينيات القرن20 شرعت الطوطمية التي كانت حتى تلك الفترة أحد أسس الدراسة الأنتروبولوجية، بالتفكك. قام بعض الباحثين، مثل أدولفوس إلكين (1891- 1979)، منطلقين من تحريات مقارنة في أوقيانوسيا Océanie، بسبر هذا المفهوم من خلال التمييز بين طوطميات فردية وجنسية وعشائرية ومحلية ومتعددة، والتي تحيل كل واحدة منها إلى تصرفات اجتماعية متباينة بما فيه الكفاية. توصل آخرون إلى رفض المفهوم، وأصبح ينظر إليه بشكل متزايد على أنه مفتعل، وهذه هي نظرة إثنولوجيين معروفين مثل روبيرت لوي (1883- 1957) وألفريد رادكليف- براون (1881- 1955) وإدوارد إيفانز- بريتشارد (1902- 1973).

---

[7] W.H. Rivers, The History of Melanesian Society (2vol. 1914).

تقع جزيرة تيكوبيا في شمال فانواتو Vanuatu وتنتمي إلى جزر سليمان Salomon

بـدأت الطوطميـة منـذ أربعينـات القـرن20 تفقـد أهميتهـا في الإثنولوجيـا، وأصبح الباحثون الذين استمروا بالكلام عنها يعرّفونها على أنها علاقة عامة جدا تجمع بين زمرة بشرية واسم حيوان.

كلود ليفي- شتراوس: عودة إلى التفكير بالطوطمية

ومع ذلك استعاد ليفي- شتراوس عام 1962 الملف وطبع كتابا صغيرا قدّر له أن يكون كبير الأهمية: هو *راهن الطوطمية*(8). يتبنى الكاتب من حيث الجوهر انتقادات سابقيه، فهو يرفض كل إدغام بين تسمية العشيرة وبين المعتقد الديني وقاعدة الزواج الإقصي. لكن هناك ما هو أكثر من مجرد رفض، ويطرح سبيلا آخر: إعادة التفكير بالظاهرة الطوطمية ضمن كادر تفسيري جديد.

يطرح الأنتروبولوجي الفرنسي فكرة أن لا نحتفظ مما سُمي طوطمية إلا بعنصر واحد: تسمية العشيرة باسم حيوان أو نبات أو ظاهرة طبيعية لا على التعيين (عصفور، شجرة، صاعقة..إلخ). ليست هذه العلاقة بالنسبة لليفي- شتراوس سوى شكل من الإسمانية nominalisation، أي طريقة للزمرة من أجل تسمية نفسها، وبشكل أكثر دقة إنها طريقة من أجل تحديد العشيرة مقارنة مع العشائر الأخرى. يستعيد ليفي- شتراوس هنا فكرة موجودة سابقا عند دوركايم وهنري برغسون (1859- 1941) ورادكليف براون ويعممها، فمن خلال تسميتها "جَقَل" لا تؤكد الزمرة مبدأ هوية تجاه أعضائها، إنها تحدد قبل كل شيء علاقة تمييز مع العشائر المجاورة.

(8) *Le Totémisme aujourd'hui* أعيد طبعه في Puf 2002.

تقدم لنا القبائل الأسترالية على نهر دارلنغ Darling في نوفيل غال Nouvelles Galles الجنوبية مثالا جيدا. تنقسم هذه القبائل إلى نصفين: نصف صقر ونصف زاغ [غراب]، الصقر والزاغ كلاهما من الطيور الجارحة [تقتات اللحوم] carnassiers، لكن على صعيد آخر يتعارضان: الأول يصطاد والثاني يقتات الجيف، فهما متشابهان من جهة ومتعارضان من جهة ثانية، من هنا توجد الظاهرة الطوطمية، كما يظن ليفي- شتراوس. هذه المقارنة تسمح على الصعيد الرمزي بترجمة العلاقات بين العشيرتين، فهما تنتميان إلى نفس الجنس (طيور جارحة)، لكنهما على علاقة تعارضية (الأول يصطاد والثاني ينهب غذاءه)، هذه العلاقة من التشابه/التعارض تسمح للعشيرتين أن تميزا بين بعضهما البعض. يتقابل الصقر والزاغ كوجهين مرتبطين ومتعارضين في وقت واحد، كما هو الين واليانغ، القمر والشمس، البرد والحر.

الطوطمية إذن بالنسبة لليفي- شتراوس طريقةٌ للتفكير بالعالم بدءا من مقولات متمايزة، هي تقسيمٌ للعالم تبعا لمبادئ التوافقات والتعارضات. لا يفعل ليفي- شتراوس سوى تطبيق نظرية مستخدمة سابقا في فكر الشعوب البدائية على الطوطمية. إن تقسيم المجتمع إلى عشائر طوطمية لا يقوم سوى بالتعبير عن خصوصية كونية للروح البشرية: التفكير بالعالم، من خلال تصنيفه، بمساعدة مقولات منطقية. تظل مقاربة ليفي- شتراوس إذن وفية لروح البنيوية التي طبقها على الأساطير وعلى علاقات القرابة. بالنسبة له لا يتم انتقاء الأنواع الطبيعية من قبل العشيرة تبعا لكونها صالحة أو غير صالحة للأكل، إنما لكونها "صالحة للتفكير". لقد جرّد إذن الطوطمية من كل خاصية وجدانية اجتماعية ليجعل منها نظاما للأفكار. هذه المقاربات التي تتجرد مما هو مادي لا تهتم لا بالوظائف الاجتماعية للطوطم ولا بالطقوس المصاحبة.

موت مفهوم

رغم أهميتها، لم تدم المقاربة البنيوية للطوطمية طويلا بعد ذلك. يجب القول إن البنيوية، المهيمنة خلال ستينيات القرن20، فقدت شيئا فشيئا جاذبيتها عند الإثنولوجيين، وبشكل أشمل في العلوم الإنسانية. ومن أطروحة ليفي- شتراوس سيتم الاحتفاظ تحديدا بذكرى تحطيم مشروع "*الوهم الطوطمي*" القديم.

وحاليا، ضاعت مسألة الطوطمية في حواشي الأنتروبولوجيا. لقد عرف هذا المفهوم مع ذلك تاريخا طويلا ومعبّرا، فقد اعتبر الطوطم في البداية ديانةً عشيرية تلعب دورا رئيسيا في تاريخ البشرية، ومؤسسةً كونية لمنابع الديانة. وبعد ذلك أدركنا أن الكلمة تجمع في الواقع حقائق متباينة. إن العشيرة والطقس الحيواني والمحظورات الجنسية والتابوات الغذائية موجودة في العديد من المجتمعات البدائية، لكن من النادر وجود كل هذه العناصر مجتمعة معا. أخيرا سقطت الكلمة عند الإثنولوجيين، فهم لم يعودوا يستخدمونها إلا بمحاذير لا تنتهي. وفي أفضل الأحوال يعتبرونها مبدأ في تصنيف العالم الاجتماعي، وهم يخلصّونها من خاصيتها الدينية.

وبعد احتفاظها بمثل هذا الدور الكبير، أودعت الطوطمية في صف أوهام الماضي، وهمٌ علمي يبيّن أن الإثنولوجيين لهم أيضا معتقداتهم وأساطيرهم.

ملحق

الطوطم والتابو عند سيغموند فرويد

يطمح كتاب *الطوطم والتابو* الذي طبعه فرويد في قسمين عام 1912- 1913 أن يكون "محاولة لكشف أصول الدين والأخلاق". لقد عرض في بحثه قصة مثيرة من الخيال العلمي: نظرية القتل البدائي للأب كفعل مؤسس للديانات وللزواج. يأخذ فرويد في البداية أطروحة تشارلز داروين القائلة إن الزمر الأولى من أشباه الإنسان كانت أقواما محكومة بذَكرٍ كلي القدرة يمتلك كل نساء الزمرة ويبعد عنهن كل الذكور الشبان. كان المجتمع في البدايات محكوما إذن "بأب قاس وغيور، يحتفظ بكل النساء لنفسه ويطرد كافة أبنائه الذين يصلون إلى سن البلوغ".

ستؤدي هذه الهيمنة، بحسب فرويد، إلى تلك "الدراما الرئيسية" وهي قتل الأب. تحالفَ الشبان الذكور فيما بينهم من أجل قتل الأب، ثم، وبمجرد أن أتموا فعلهم، قام الأبناء، وهم ثملون من الفرح، بالتهامه من أجل امتلاك قوته.

في مصادر تحريم سفاح القربى

إن قتل الأب بحسب فرويد مصدر لإحساس ثقيل بتأنيب سيستولي على الأبناء. وما أن تم قتله، سيؤلّه هذا الأب، السلف، وسيصبح موضوع تعبد. هاكم الأصل المشترك للدين (تعبد سلف مقدس) والأخلاق (الإحساس بالتأنيب). ولكي يحاولوا افتداء أنفسهم، سيفرض الإخوة على أنفسهم حظرا، فلأنهم قتلوا الأب كي يحصلوا على نساء الزمرة، سيمنعون تحديدا كل علاقة جنسية معهن، ومن هنا تنبع إذن فكرة تحريم سفاح القربى.

بالنسبة لفرويد، هناك إذن تقاطع بين التاريخ النفسي الفردي وتاريخ البشرية. تقع عقدة أوديب، المفهومة بأن قتل الأب يفتح الطريق إلى المرأة، في صميم التحليل. ففي المجتمعات المسماة "بدائية"، يمثل الطوطم حيوانا فتشيا. وما الوجبة الطوطمية التي تتضمن التضحية بحيوانٍ ممثلٍ للزمرة، سوى تكرار لهذا السيناريو الأصلي.

الطوطم والتابو نص مذهل، فعلى الصعيد الدرامي هو قَصٌّ لتراجيديا خرافية، تليق بشكسبير: استيلاء الأبناء على السلطة، قتل الأب، والإحساس بالتأنيب الذي نجم عن ذلك، وتأسيس مملكة جديدة... بقي أنه ما من أحد من الأنتروبولوجيين، وإن كان هناك قلة من المحللين النفسيين أنفسهم، يتفقون على الاعتراف بأية واقعية تاريخية لهذه القصة.

هل يمكن دراسة انفعالات الآخرين؟

هل[9] يصدر "الخوف من البطالة" و"الخوف من الأسلاف" من الإحساس إيّاه؟ إن الطريقة التي بها يتصور الناس انفعالاتهم ويختبرونها ويفهمونها ويقدرونها، تختلف تبعا للثقافة التي ينتمون إليها. من يستطيع القول أين تقع حدود الانفعالات في ثقافات أخرى؟.

إن فهم دور الانفعالات في ثقافة ما، ليس موضوع بحث مؤكد الفائدة فحسب، بل هو أيضا إشكالية تخص الأنتروبولوجيا تحديدا. ففي منتصف المسافة بين البدن والروح، بين البيولوجيا والسيكولوجيا، بين الفرد والمجتمع، تُشكّل الانفعالات جانبا من الجوانب الأكثر بروزا لأسلوب مجتمع ما، وفي الوقت نفسه تحديا من أجل البناء النظري في العلوم الإنسانية. ومع ذلك فضّلت الأنتروبولوجيا أن تتجنب معظم الوقت الاهتمام بذلك. إذ رأى الأنتروبولوجيون بشكل عام أن الانفعالات تتعلق بميدان علم النفس، أو هي مقولة ضبابية، بل موضوع يستحيل وصفه.

ومع ذلك تحتل الحالات الوجدانية مكانا بارزا، وإن كان مقنّعا، في تاريخ الأنتروبولوجيا الاجتماعية: فهي موجودة مثلا في "منظومة المواقف" (بُعد،

---

[9] ألكسندر سورالِز مجلة العلوم الإنسانية. ملحق عدد 23، كانون الثاني- شباط 1999.

إلفة) التي يدرسها إثنولوجيو القرابة، أو في "شعور الولاء" (ثقة، عداوة) لمراقبي الإثنية. وخلال عقد الثمانينيات من القرن20 فقط أصبحت الانفعالات بذاتها مواضيع علمية للبحث، وخاصة في الولايات المتحدة، وهي تتمتع هذه الأيام باهتمام متزايد، وتزكي الفضول، وكذلك الحيرة بل والتشكيك عند عدد متزايد من الأنتروبولوجيين: فهم يتساءلون كيف يمكن دراسة مشاعر الغير بشكل ملموس؟

فالارتباك الذي يسببه عالَم المؤثرات يدعو للمفارقة. إذ تمتزج بدايات علوم الإنسان تاريخيا مع ظهور دراسة "العواطف" في الفكر الحديث، وفي الحقيقة اجتهد بعض الفلاسفة بدءا من القرن17 في تصنيف عالم الانفعالات هذا وفي تحليله، وبدا لهم متعارضا إلى حد كبير مع عالم العقل. لم تنطلق تحليلاتهم من المعاينات نفسها. وهكذا بالنسبة لسبينوزا وديفيد هيوم وتوماس هوبز بشكل خاص، ليست الانفعالات مشاعر حميمة بل ظواهر اجتماعية، تنسّق الأفعال المشتركة للبشر. إنها بالتأكيد حالات للبدن أيضا، لكن هذه الحالات ليست سوى أعراض symptômes. تتجه الانفعالات تبعا لهوبز صوب هدف: إنها تفصح عن الاستحسان أو الاستهجان. وعلى العكس، صاغ رينيه ديكارت في كتاب *دراسة في انفعالات النفس* (1649) نظرية أكثر بساطة، ستصبح مهيمنة في العلوم خلال القرون القادمة. فهو يعرّف الانفعالات بأنها "*إدراكات حسية، أو مشاعر أو انفعالات للنفس تنسب بشكل خاص إليها، وهي تنجم وتدوم وتصان من خلال حركة ما للأرواح*"[10]. يرى ديكارت أن الانفعالات ظواهر نفسية تخص النفس لكن تتحقق ديمومتها عن طريق البدن، لأن "الأرواح"، كما يقول، تشير إلى "الأجزاء الأشد حياة والأكثر براعة للدم" وتغطي إذن ظاهرة فيزيولوجية.

[10] R. Descartes, Traité des passions de l'ame, article 27, Fammarion, 2001 (éd. orig. 1872).

من هذا الماضي الفلسفي يبقى جدلان: الأول يعارض بين النظريات الاجتماعية النسبية وبين النظريات الكونية والفيزيولوجية، والثاني يعارض بين الإدراك الحسي للانفعالات وبين المجالات الأخرى للحياة النفسية psychisme، وخاصة الملكات الذهنية. لقد تحدّرت أنتروبولوجيا الانفعالات من هذه السجالات كما يبين ذلك وجود عدة تيارات داخل هذا التخصص الجديد.

المدرسة الأولى هي المدرسة التي اعتَبرَت الانفعالات، بعد الكتاب الرائد لتشارلز داروين[11]، من حيث الأساس استجابات جسدية كونية [عامة] لحالات متماثلة. تقوم إحدى وسائل تبيان ذلك على التثبت من أن بعض الانفعالات البسيطة المسماة "أساسية" (كالفرح والغضب والحزن) معروفةٌ في ثقافات متباينة لم تكن أبدا، كما يُعتقد، على تماس مع بعضها البعض. تُعتبر دراسات بول إكمان[12] أكثر شهرة في هذا المجال، فقد قامت أبحاثه على تقديم صور لتعابير الوجه لأشخاص ينتمون إلى ثقافات بعيدة واحدتها عن الأخرى. ولاحظ أن التعبير الوجهي الذي يفسَّر بأنه يعكس عاطفة خاصة (كالدهشة مثلا) من قِبل غالبية الأفراد في ثقافة معينة، يفسَّر بالطريقة ذاتها من قبل معظم الأفراد في ثقافات أخرى. يؤكد إكمان كذلك أن هناك درجة شديدة من التوافق بين أعضاء ثقافة بعينها. لقد تمت هذه التحريات حتى داخل زمرة معزولة إلى حد ما في غينيا الجديدة، هي جماعة الفور Fore، وذلك من أجل تفادي الاعتراض القائل أنه ربما أمكن للأفراد المختبرين أن يتعلموا إسناد دلالة عامة للتعبير الوجهي للانفعالات تحت تأثير الميديا. الخلاصة التي يصل

---

[11] C. Darwin, L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux, Rivages Seuil, 2001(éd. orig. 1872).

[12] P. Ekman, The Face of Man, expression of universal emotions in a new guinea, Garland STPM Press, 1980;

وظهر مترجما إلى الفرنسية في مجلة La Recherche, n 117. 1980. انظر أيضا المقابلة مع إيكمان في الفصل الأول من هذا الكتاب.

إليها إكمان من هذه المشاهدات الطويلة بسيطة: إذا كان التعبير الوجهي للانفعالات موحدا في العالم، فهذا معناه وجود برنامج في الجهاز العصبي عند الإنسان، ينقل حالات عاطفية متشابهة إلى حركات عضلية وجهية متشابهة. واستطرادا مع ذلك، ليست الانفعالات ظواهر متباينة ثقافيا. في العمق يصب إكمان الماء في طاحونةِ [أي يقدم حججا تدعم] الأطروحة الداروينية القائلة إن الانفعالات وتعبيراتها هي تصرفات عفوية موروثة من الماضي، لأنها قابليات للفعل منتخبة بالتطور.

ومع ذلك تم انتقاد كافة هذه الأطروحات، أولا لأن مفهوم الانفعال "الأساس" ليس واضحا، فعلماء النفس المتخصصون بهذا الموضوع لم يتوصلوا أبدا إلى اتفاق فيما بينهم على مفردات القائمة وعلى عددها: 4 أو 5 أو عشرة أو عشرون؟ هذا التردد يدل بشكل خاص على الصعوبة التي يلاقونها في تحديد ما هو الانفعال: حالة فيزيولوجية، سلوك موحٍ ووجهي، قابلية للفعل، كلمة من مجموعة كلمات؟ ثم من المعروف أن دراسات إكمان لم تقم إلا على التعبير عن عدد محدود جدا من هذه الانفعالات الأساسية: الفرح والحزن والغضب والخوف والاشمئزاز والدهشة. وبمقارنتها مع مئات التعابير باللغة الفرنسية التي تسمح بالتمييز بين الحالات الانفعالية المختلفة يكون العدد ضئيلا. هل يمكن وضع "السخط indignation" و"الحنق rage" و"الغيظ fureur" و"الهيجان irritation"، في خانة "الغضب"؟ في حال الجواب بنعم، كيف يتم تبرير مثل هذا التنوع في الفروقات الدقيقة؟ هل تتوافق مع حالات مختلفة، أم هي ألعابٌ لفظية؟

من وجهة النظر الأنتروبولوجية، ينطوي البرنامج المستقى من أعمال إكمان على مفارقة، لأنه يطرح مصنفاً للانفعالات مثبتا بشكل مسبق، في حين أن إنشاء هذا المصنف تحديدا هو ما يجب أن يشكل الموضوع الحقيقي للبحث. لقد اصطدم سريعا بعقبات يصعب تجاوزها، وجرّد المنطلقَ الإثنوغرافي كثيرا من فائدته.

خلال عقد السبعينيات ظهر تيار ثان، طرحَ مقاربةً للانفعالات أكثر نسبية بكثير. فرضيته الأساسية هي أن الانفعالات ليس لها من حقيقة أخرى سوى الطريقة التي يتم بها تصورها وتسميتها وتعيينها والتعليق عليها داخل ثقافة ما. يندرج هذا التوجه في التقليد الثقافي الأمريكي، تقليد كليفورد جيرتز، الذي وصف عام 1973 انفعالية الباليني Balinais من خلال وضعها على صلة مع مفهوم الشخص في الثقافة المحلية[13]. هناك أعمال أخرى تأسيسية: مثل كتاب ميشِل روزالدو الذي ظهر عام 1980 عن جماعة إلونغوت[14] وهم من جماعة صيادي الرؤوس سابقا في الفيليبين، إضافة إلى عدد خاص من مجلة *إيتوس* ظهر عام 1983 حرره ريموند ليفي[15]. أما الولادة الرسمية لـ"*أنتروبولوجيا الانفعالات*" كتخصص يهمّ الأنتروبولوجيين الثقافيين فقد كان عام 1986 عندما طبعت كاترين لوتز مع جيوفري وايت، تحت هذا العنوان، مقالا- برنامجا[16] article-programme. وبعد ذلك بقليل تابعت الاثنوغرافيا: إذ طبعت لوتز عام 1988 دراسة أحدثت منعطفا حول الانفعالية عند قوم الإيفالوك Ifaluk وهو شعب من ميكرونيزيا[17].

انطلقت لوتز في هذه الإثنوغرافيا من تصور لا يقول بجوهرية الانفعال: تتحدد الانفعالات كحوامل للاتصال يستخدمها الأشخاص من أجل توصيف موقفٍ وتبرير أفعالهم وإقناع الغير. فهي بذلك مرتبطة بمواقف اجتماعية وسياسية وثقافية لا يمكن فصلها عنها. إنها مندرجة تحديدا في ممارسة

[13] C. Geertz, The interpretation of cultures, Basic Books, 1973.

[14] M. Rosaldo, Knoledge and Passion, ilongot notions of self and social life, Cambridge University Press, 1980.

[15] R. Levy, introduction: self and emotion, Ethos, Vol. 11, n 3, 1980.

[16] C. Lutz, G.M. White, The anthropology of emotion, Annual Review of Anthropolohy, n 15, 1986.

[17] C. Lutz, Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronisian Atoll, their Challenge to western Theory, University of Chicago Press, 1988.

السلطة. تكمن المشكلة في ترجمة هذه المنتجات "ذات الدلالة الكثيفة"، التي هي الانفعالات في ثقافة ما، إلى ثقافةٍ أخرى، أي إلى ثقافةِ الأنتروبولوجي الذي ينتمي إلى "*الطبقة الوسطى البروتستنتية الأمريكية*". وهكذا يقوم منطلقها على الموازاة بين المفردة الانفعالية للإيفالوك وبين التي للأمريكيين، واندراجهما في مفهوم الشخص، ودلالتهما في كل مجتمع من المجتمعين. تحلل لوتز، مثلا، المفهومَ الانفعالي لكلمة *فاغو fago* بدءا من حالات مختلفة حيث تظهر عند الإيفالوك: تقاسم الغذاء، الاختيار، المساعدة، الاستياء، علاقات التضامن بين الأشقاء، العلاقات مع السيادة ومع نظام الصحة العامة. ومن خلال مقارنة هذه الحالات مع معادلاتها في الثقافة الأمريكية تستخلص أن *fago* عند الإيفالوك يمكن أن تعود إلى ثلاثة مصطلحات بالإنكليزية: الشفقة (*compassion*) والحب (*love*) والحزن (*sadness*). وهكذا بيّنتْ أنه لا يمكن أن نترجم مباشرة انفعالا مأخوذا من الجدولة عند الأفالوك إلى الجدولة العائدة للأمريكي الوسط. ومن أجل الحصول على تقريب يجب المرور من خلال مقارنة السياقات الاجتماعية والأخلاقية التي تظهر هذه المفاهيم عبرها، لأنها مرتبطة بها بشكل كامل.

ومع ذلك لا يمكن للوتز وللأنتروبولوجيين الذين ينظرون من هذا المنظور النسبي أن يتجنبوا عزل "الانفعالات" كمواضيع موجودة بشكل كوني. فهم على الرغم من جهودهم في التفكيك، لا يتجنبون مصطلح "الانفعال" ولا مكافِآته (المعاناة والعاطفة والمزاج..). لكن يتفق هؤلاء الباحثون غالبا على القول بغياب أي مصطلح عام في معظم لغات العالم من أجل الإشارة إلى مفهوم "الانفعال" ذاته. تظل هذه المشكلة نقطة ضعف المقاربة النسبية: إذا كان الإثنوغرافي، كما يشير جيرتز، هو الذي يشيّد موضوع بحثه، أليس محكوما عليه بأن يجد دوما ما يبحث عنه، دون أن يصل أبدا إلى ثقافة الآخر؟ وهكذا إلى ما لا نهاية، هي صيرورة تكشف عن الصعوبة المنهجية التي تصطدم بها كل مقاربة نسبية: لامقايسة الثقافات.

ثنائية تم تجاوزها

هناك مشكلة وحيدة وواحدة تعترض المقاربة الكونية تماما كما المقاربة النسبية للانفعالات: غياب تفكير يسمح بالتمييز بين الانفعالية كقابلية كونية عند الكائن الإنساني؛ والانفعالات، أي الكيانات التي يتم تشييدها ثقافيا. إن الفصل الكلاسيكي بين "الانفعال" و"العقل" مسؤول إلى حد كبير عن هذه الظروف، فقد قبلت الأنتروبولوجيا هذا الفصل دون جدل كما لو كان يشكّل قِسمة كونية للحياة النفسية، وهذا بعيد عن أن يكون مؤكدا: فهذه القسمة نتاجُ تاريخٍ ذهني خاص بالغرب، ولا نجدها صريحة أينما كان، ومن المشكوك فيه أن تفيد في المقارنة البينثقافية. ويعزز هذا الشك أيضا أن الآراء الآتية من ميادين علمية أخرى، ومعروفة بأنها أقل قابلية للتأثر بالثقافة، تشير إلى أن هذا التقسيم للحياة النفسية بين العقل والعاطفة ليس له أساس، وفي كافة الأحوال ليس له أساس بيولوجي.

واليوم يركز بعض علماء الأعصاب على الصفة الاعتباطية لهذا التقسيم، وقد قدّم أنطونيو داماسيو بشكل خاص مشاهدات مقنعة إلى حد كبير بعد بحث جماعي استمر عدة سنوات. فقد انطلق في عمله تحديدا من حالة شخص يدعى إليوت كان قد أجرى عملية ناجحة لورم في الدماغ، وفقد إثر ذلك قسما كبيرا من حساسيته الانفعالية، وعلى الرغم من أنه بقي محافظا على الوظائف الذهنية الطبيعية، فإنه لم يعد قادرا على اتخاذ قرارات عقلانية، وخاصة فيما يتعلق بحياته العاطفية والمهنية. يوضح داماسيو أنه "*من المحتمل أن القدرة على التعبير عن الانفعالات وعلى الإحساس بها، تشكل جزءا من تروس [آلات] العقل*". ويضيف أن الانفعال "*ضروري لإنجاز التصرفات العقلانية*"[18]. وربما يوجد على الصعيد التشريحي والوظيفي محور يربط مَلَكة المحاجة العقلية مع الإدراك الحسي للانفعالات ومع الجسد.

---

[18] A. Damasio, L'Erreur de Descartes, Odile Jacob, 1995 (rééd. 2000).

عدا عن ذلك، إن نظرة سريعة إلى الإثنوغرافيا تبدي في كثير من المجتمعات أن الظواهر الذاتية ليست مبوبة في فئات "انفعالية" من جهة وفئات "عقلية" من جهة أخرى.

لنأخذ حالة جماعة إلونغوت في الفيليبين التي درسها روزالدو. يبدي الباحث، مع بعض التحفظ، أنه لا يوجد بالنسبة للإلونغو أي فارق مفهومي بين المعاناة والمعرفة، *فالرينا rina* (القلب) يشير في لغتهم إلى العضو الفيزيقي وكذلك إلى مبدأ الفعل والضمير، تماما كما إلى موقع الإرادة والحيوية. ففي القلب يدخل الفكر والإحساس والراحة البدنية في علاقة لا تنفصم. ويشتمل الحقل السيماتي [الدلالي] للرينا على تصورات مترافقة مع الحياة والنفس والحميّة والفكر والمعرفة. القلب أيضا مكان الانفعالات وخاصة لإحساسٍ يسمى *liget* الذي يمكن أن نترجمه إلى "الضغينة" أو "الطاقة" أو "المعاناة". لا يقيم الإلونغوت من الناحية الظاهرية إذن تمييزا بين المؤثرات والإدراك. ليس هذا هو المثل الوحيد، فبالنسبة لجماعة كاندوشي candoshi في شمال الأمازون البيروفي، حيث قمتُ بتقصٍ إثنوغرافي طويل، يعتبر القلب بسبب خصائصه وتحديدا أهميته الفيزيقية، علامةً على درجة انشراح الشخص – يحدد ميزات الشخص- ، القلب مكان كافة الأنشطة النفسية، الوجدانية منها والذهنية: فإذا ما اقتصرنا على الفئات المحلية، يكون من المستحيل الشروع بتقسيم لهذه النطاقات. عند الكاندوشي تكاد تكون الملكات والحالات المحلية دوما منقسمة بين ميداني العاطفة والمعرفة. وعند جيرانهم الأشوار في الشمال، إن موقع الفكر والانفعالات القصدية هو أيضا القلب *ininti*، إذ إن هذا المصطلح هو جذر كوكبة من الكلمات ذات القرابة يمكن ترجمتها بـ "أكنّ مودة" و"سئمت من" و"أحنّ إلى" و"أنا حذِر" وأيضا "أفكر بـ" و"أتصرف من خلال التفكير بـ" إلخ..[19]

---

[19] P. Descola, Les Lances du crépuscule, Plon, 1993 (réé. Pocket, 2000).

لكل ثقافة مجالها في "الإحساس"

هناك جماعات أمازونية أخرى لدى أفرادها مقاربة للذاتية subjectivité مشابهة، حتى وإن كانوا يضعون مكانها في الخارج. فجماعة يانومامي Yanomami الذين يقطنون الأراضي العليا بين أورينوك Orénoque والأمازون، يعبّرون بلغتهم عن رؤية شبيهة، وإن كانت متمركزة حول مفهوم "الوجه" (*bei bihi*). المعنى الأول لهذا المصطلح هو *"تعبير الوجه كما يتبدى بالنظر"*. وبحسب بروس ألبير[20]، هو أيضا الفكر الواعي الذاتي ومبدأ الانفعالات. إن كافة الأفعال عند اليانومامي التي تصف الأنشطة النفسية أو حالات الشعور مبنية على جذر *bihi*: "تفكير"، "فقد الوعي"، "تذكر"، "تردد"، "غاضب أو عدواني"، "فريسة للحنين"، "الانشغال أو القلق". والـ *bei bihi* أيضا مكان الإرادة. تقود كافة هذه الأمثلة إلى الخلاصة نفسها. إذا كان "الفكر" بالنسبة لفرد كاندوشي أو أشواري أو يانومامي لا يمكن معارضته مع "الإحساس" بمشاعر القلق أو الأسف أو التأثر، من يستطيع القول أين يبدأ مجال الانفعال وأين ينتهي؟ ماذا يفيد الإثنولوجي، في هذه الحالة، أن يصل مزودا بمجموعة الانفعالات (خوف، فرح، دهشة إلخ..) كي يدرسها؟

يجب إذن التساؤل فيما إذا لم يشكل التحليل النقدي للتمييز بين العقل والعاطفة، أولَ هدف يتوجب على علماء أنتروبولوجيا "الانفعالات" أن يكرسوا أنفسهم له. فالارتباك الناجم عن مفهوم الانفعال وما يثيره من جدل عقيم بين القائلين بالكونية والقائلين بالنسبية، يظلان عوائق أمام فهم الظواهر الذاتية عبر الثقافات المختلفة. يجب أن تمر دراسة الذاتية البشرية بشكل عام أولا بالاعتراف بأن نظريتنا الحالية للحياة النفسية ليست نظرية كافة الثقافات التي على الأنتروبولوجيين أن ينكبوا عليها. لقد ولّى الزمن الذي كانت فيه

[20] B. Albert, Temps de sang, temps de cendres, thèse, Université de ParisX-Nantre, 1985.

الأنتروبولوجيا تعتبر المجتمعات، التي لم تكن تبدو العقلانية فيها بهذه الصفة، على أنها غيرَ عقلانية، خاضعةً لفكر قبل منطقي يمنعها من التمييز بين الصحيح والمرغوب[21]. وإن زمن استخدام مفاهيم "الإيمان" أو "المجاز" من أجل تفسير تعبيرات الفكر الوحشي أيضا قد مضى. هذا المشروع يتطلب حاليا نقدا للعقلانية ولملحقاتها الإبستمولوجية (الاستدلال ومفهوم المنظومة والسببية...إلخ) كإعداد ضروري لتشكيل إطار نظري يقرب "الشعور" من "المعرفة". بهذا يتم الاعتراف بحق التنوعية الثقافية بتمثّلات الحالات الداخلية، وفيها تحتل العقلانية مكانا بين أشكال أخرى، وليس مكانا للعلم الكلي omniscience.

[21] انظر كذلك مقالة نيكولا جورنه "من العقلية البدائية إلى الفكر الوحشي" في هذا القسم.

أسئلة حول "الفكر الشرقي"

يُنظر[1] إلى الفكر الشرقي في الغالب بوصفه روحانية سَلَفية، متمركزة حول الحكمة ومعرفة النفس ومناقضة للفكر العقلاني، الخاص بالغرب. ما هي حقيقة الأمر؟

في 5 تشرين الأول 1989 في نيوبورت بيتش (الولايات المتحدة)، تم تنظيم لقاء بين قداسة الدالاي لاما وبين باحثين غربيين (فلاسفة وعلماء نفس وعلماء أعصاب) حول تيمة [موضوعة] علوم الروح[2]. وقبل أن تبدأ الجلسة أُخبر الدالاي لاما بأن جائزة نوبل للسلام قد مُنحت له توّا. وبلطفه وابتسامته الدائمة وتحرره الظاهري من كل إثارة خارجية، لم يرغب الدالاي لاما بتأجيل اللقاء المرتقب. ثارت السجالات ذلك اليوم حول طبيعة الوعي والذاكرة والنفس والمنهج العلمي. وإذا تجاوزنا المحتوى، فقد كان إخراج هذا اللقاء مثيرا، افترض حضور تصورين عن العالم، تقليدين للفكر، عالمين للعقل.

---

(1) جان فرانسوا دورتيي مجلة العلوم الإنسانية. عدد 118، تموز 2001.

(2) Dalai-Lama. Le pouvoir de l'esprit. Entretiens avec des scientifiques, Fayard, 2000.

هنا العِلْم الغربي من جهة، متمثلا بالعلماء والفلاسفة، هم ماديون في معظمهم، يتحدثون عن النفس بمصطلحات البنيات والوظائف الدماغية. وهناك الدالاي لاما، ممثل الروحانية الشرقية، يتكلم عن النفس وعن حالات الوعي المختلفة وعن تجربة الحيوات الداخلية. هنا العقل والعلم والتجريب والبراهين العلمية، وهناك الحكمة والتأمل والتجربة المعاشة لحالات الوعي.

على هذا النحو يحب الغربيون أن ينظروا إلى الفكر الشرقي، أي بصفته رؤية تنتظم حول بضع أفكار- قوى [مؤثرة] idées-forces. فالشرق يطور ميادين الحكمة (كالبوذية والهندوسية) أكثر من الفلسفات أو العلوم. وتبعا لهيجل وهوسرل وهيدجر، يكون الفكر العقلاني قد ولد في اليونان وتطور في أوروبا خلال قرن الأنوار وما كان له أن يتطور في الشرق. وبذلك يكون الفكر الشرقي قد أهمل النُظمَ الفلسفية والعلوم والتقنيات لصالح الروحانيات المؤسسة على الحياة الداخلية.

من خلال تقديم الشرق بهذا الشكل ينجم موقف تختلط فيه العجرفة مع الافتتان. عجرفة لأن الشرق ما كان سيفلح ببلوغ عصر العقل. وافتتان تجاه التقنيات الروحية والكلمات السحرية –زن[3]، يوغا[4]، ضاو، نيرفانا[5]، إلخ.- ، مقدار من الوعود بالانسجام والصفاء والتوازن الداخلي.

---

[3] زن Zen: واحدة من مدارس البوذية، ظهرت في الصين (ch'an) ووجدت تعبيرها الكامل في اليابان الإقطاعية بدءا من القرن12. تستند الزن على تقنيات عقلية وبدنية تهدف إلى إشراقة داخلية (saton) من خلال التلاؤم الدقيق بين الفكر والعمل (رمي القوس، الرسم أو هندسة الحديقة).

[4] يوغا Yoga: كلمة سنسكريتية تعني الوحدة. تتضمن وجها نظريا مرتبطا بممارسة بدنية (بالاسم نفسه). اليوغا ليست عبادة ولا طقسا، بل تقنية جسمية وروحية.

[5] نيرفانا Nirvana: في البوذية، نقطة الوصول إلى اليقظة حيث تنتفي المعاناة [الآلام].

انتظر مؤرخو العلوم والفلسفة النصفَ الثاني من القرن20 كي يطرحوا رؤية جديدة للأشياء. آسيا ليست فقط غنية بمدوّنة فلسفية –مهيبة وحاذقة- إضافة إلى ميادين الحكمة التقليدية، بل أيضا احتلت العلومُ والتقنيات مكانا هاما فيها. لكن لنعد إلى جذور الفكر الشرقي.

ما هي الروحانيات الشرقية الكبرى؟

تشير كلمة "الشرق" عند الغربيين ومنذ القدم، إلى كل ما يوجد في جهة الشرق، وهذا يشمل من الناحية الجغرافية الشرق الأقصى والشرق الأوسط وآسيا الوسطى، وتشير كلمة "استشراق" إلى حركة هي في آن واحد أدبية وزخرفية، تهتم أساسا بالعالم الإسلامي.

وفي ميدان تاريخ الأفكار والعلوم الإنسانية بالمقابل، اتخذت النزعة الاستشراقية اتجاها آخر تماما: فهي تشير إلى دراسة لغات آسيا وثقافاتها. وعلى هذا الأساس تأسس ميدان التخصص العلمي الاستشراقي والمعاهد المرتبطة به. وأخيرا أصبح مصطلحُ "الفكر الشرقي" يشير منذ عهد قريب إلى الروحانيات التي ولدت في آسيا: الهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية والضاوية taoisme والشنتوية Shintoisme وتفرعاتها العديدة.

كانت الهند مهد نظامين فلسفيين- دينيين كبيرين: الهندوسية والبوذية. تتوافق الهندوسية مع مدونة واسعة من النصوص والمعتقدات التي تمتد على مدى 3آلاف سنة وعلى امتداد قارة بأكملها. لقد ابتدع المسلمون كلمة "هندوسي hindou" ثم أخذها عنهم الغربيون في القرن19 للإشارة إلى الفيدية védisme والبراهمية Brahmanisme والتانترية tantrisme والجاينية[6]. أما البوذية فهي الروحانية الكبرى الثانية التي ولدت في الهند في القرن5 ق.م، وخلافا

(6)الجاينية Jainisme: ديانة هندية أخذت اسمها من جينا Jina (المنتصر)، لقب مُنح إلى فاردامانا (يسمى أيضا ماهافيرا أو البطل العظيم)، عاش في القرن السادس ق.م معاصرا لبوذا.

للهندوسية التي ظلت حبيسة أرض ميلادها، فقد انتشرت البوذية في آسيا بأكملها، وهناك أخذت صيغا متعددة: بوذية حاملات الفكر véhicules الصغيرة والكبيرة، والبوذية التانترية، والتيبتية (اللامائية)، والزن اليابانية، إلخ.

كانت الصين، وهي الحوض الآخر للحضارة، مهدا لنزعتين روحانيتين فلسفيتين- دينيتين أيضا: الكونفوشيوسية والضاوية، وكلتاهما ظهرت أيضا حوالي القرن5 ق.م، وهما مُسستخلصتان من وعظ معلّمَين للفكر هما كونفوشيوس ولاوتسه (وجود هذا الأخير أسطوري من دون شك).

شكّلت الكونفوشيوسية والضاوية والبوذية (بعد تجذّرها في الصين) خلال القرون التالية "الطرق الثلاثة" للروحانية الصينية. إضافة إلى ذلك فقد ولدت روحانيات أخرى في الشرق: كالشنتوية والجاينية. لقد انقسمت البوذية والكونفوشيوسية والضاوية كل منها إلى تيارات عديدة انتشرت على امتداد التاريخ، وعلى هذه الأصول الصوفية- الدينية المختلفة انزرعت أنظمة فلسفية حاذقة، مؤلفة من تعليقات على النصوص المقدسة.

هذه المجموعة المؤلفة من مذاهب تمتزج فيها الحكمة والمعتقدات الدينية والأسطورة والفلسفة، هي التي تسمى بشكل عام الفكر الشرقي.

بماذا تعتقد الهند؟

في أصول ما يسميه الغربيون الهندوسية توجد ديانة نصوص *الفيدا*[7]، التي استوردتها الشعوب الهندوأوروبية بين عامي 1800- 1200 ق.م. فقد غزت هذه الشعوب الهندوآرية أو âryas شمال الهند بموجات متتالية وفرضت نظام الطبقات المغلقة واللغة السنسكريتية والديانة الفيدية.

---

[7] فيدا les veda: مجموعة نصوص (صيغ تعزيمية، صلوات، أناشيد) للديانة الهندوسية الأقدم.

يعود الفضل في اسم الديانة الفيدية إلى أربع مجموعات من النصوص الطقوسية: *نصوص الفيدا* وهي كلمة تعني "المعرفة" أو "الدراية السامية". *الفيدا* تجميع لآلاف التراتيل والصلوات والصيغ القربانية أو المليودات الشعائرية، وكانت تصاحب القرابين العديدة والأضحيات المقدمة للآلهة من أجل الحصول على رحمتها. الديانة الفيدية في الواقع هي ديانة قرابين، موجهة نحو تقديس قوى الطبيعة، ومحشودة بآلهةٍ تأخذ غالبا شكل أرواح- حيوانية.

من بين النصوص الأخرى للفيدية تبرز نصوص *الأوبانيشاد Upanishad* (أو المقاربات)، وهي متأخرة قليلا (أُلفت بدءا من القرن5 ق.م)، وتحتوي على معالجات فلسفية وميتافيزيقية. وبعد ذلك تطورت إلى الهندوسية الكلاسيكية (أو البراهمية) بين القرن5 و3 ق.م.

بدءاً من القرون الأولى لعصرنا أفسحت النصوص الهندوسية المقدسة مكانا لعدة تعليقات وتفسيرات تأويلية أكثر تجريدية وتأملية. تشكل هذه التعليقات قاعدة الفلسفة الهندية الكلاسيكية، التي طالما ظلت مجهولة في الغرب، لكنها أصبحت تشكل مادة لإعادة الاكتشاف[8].

وقد شهد الفكر الهندي واحدة من أهم لحظاته في زمن إمبراطورية غوبتا Gupta (في القرن5 ق.م). إنه "قرن الأنوار" في الهند الكلاسيكية، إذ وُضعت فيه وقُنّنت *الدارشاناتُ* الستة *darshanas* أو "وجهات النظر" عن العالم، وكل واحدة منها تتوافق مع مدرسة مذهبية ومع تخصص نظري أيضا. وهكذا تمثل *نيايا Nyàya* مجالا يهتم بالمنطق والمحاجة العقلية. أما *فيدانتا Vedanta* فهي تطور مذهبي يقوم على طبيعة البراهما Brahmà، وممثله الأكثر شهرة هو شانكارا Shankara الذي كان يعيش في القرن8 من عصرنا، ويعتبر أكبر فلاسفة الهند. ومن بين وجهات النظر الستة تظهر أيضا *اليوغا*.

---

(8) G. Bugault. L'Inde pense-t-elle?; R.P. Droit, L'Oubli de L'Inde, Puf, 1998; F. Chenet, La Phelosophie indienne, Armand Colin, 1998.

أما البوذية المستخلصة من كلام بوذا، فقد ولدت في القرن5 ق.م في سهل الغانج Gange. لقد اتخذت هي أيضا أشكالا متعددة وانتشرت في كل آسيا من خلال تحولها وانقساماتها: التانترية والبوذية الصينية والتيبتية واليابانية... تبعا للمدارس المتعددة. انتشرت أيضا تحت أشكال مختلفة: من الديانة الشعبية وخرافاتها وشعائرها الدينية، إلى الممارسات الروحية عند رهبانها الصوفيين، مرورا بالتأملات الفلسفية حول الزمن والشعور...

ما هي الفلسفة الصينية؟

الفكر الصيني اليوم موسوم بثلاثة "تعاليم" رئيسية (كما يقول الصينيون) تعليمة *يي- كنغ* yi-king (بما فيها نظرية *الين* Yin *واليانغ* Yang). والضاوية والكونفوشيوسية. إن *يي- كنغ* كتاب باطني وضع منذ حوالي ثلاثين قرنا، وفيه صِيْغَ التصور الثنائي للكون - *الين واليانغ*، وهما المبدآن الرئيسيان المتعارضان والمتكاملان، وهما الجوهر المشترك [المتعايشان] consubstantiels لكل شيء.

يتمثل هذا التصور الثنائي بسلسلة من الرسوم الهندسية (سداسية hexagrammes)، مؤلفة من سلاسل من خطوط تمثل *الين* أو *اليانغ*. وتركيبة كل وجه تمثل واحدا من وجوه الكون، والتعامل مع هذه الوجوه يجعل منها أداة للتنبؤ. يشير *اليانغ* في الأصل إلى الجانب المشمس من الجبل، وبالتوسع يشير إلى كل ما هو مضيء وحار وسماوي ورجولي وقوي، فهو مبدأ مذكر. أما *الين* فهو الجانب المقابل من الجبل. إنه مبدأ مؤنث يشير أيضا إلى كل ما هو بارد ومنخفض وسلبي وأرضي وليلي. هذان المبدآن متعارضان لكنهما متكاملان، لأن كل ما ينتج في هذا العالم (كولادة الأطفال) يفترض اقترانا لمبدأين. يتداخل هذان الأخيران بشكل دائم، ويعطيان سلسلة من التغيرات تولّد الصورة المتعددة للكون.

اندرج *الـيـي- كنغ* بعد ذلك في الضاوية، وهو المعتقد الذي قام لاو- تزو بتعليمه. كانت الضاوية في البداية حكمةً، أي أخلاقاً توجهت نحو الاعتدال في الشهوات والرفض المزدوج: للتقشف وللمتع الدنيوية (انظر الملحق حول الضاو).

عاش كونفوشيوس، أبُ الكونفوشيوسية، في القرن5 ق.م في الفترة التي عاش فيها بوذا، وتستند تعاليمه إلى معتقد علماني ولاأدَري (*"السماء لا تتكلم"* هكذا يصرح كونفوشيوس). هذا المعتقد الأخلاقي، الموجه لتنظيم الحياة في المجتمع، يستند إلى "أخلاق للحياة" موسومة بفضائل رئيسة كالرحمة مع الأبناء والعدالة والنزاهة.

تشكل الضاوية والكونفوشيوسية ما يسميه عالم الاجتماع ماكس فيبر *"وجهات الحياة"*، وتتميز تحديدا بالزهد وبقواعد السلوك في المجتمع. وفيما بعد، تشكّلت ممارسات ومعتقدات دينية (*daojiao*) وكذلك تصورات فلسفية (*daojia*) فيما كان في البداية ميادين الحكمة.

لم يقتصر الفكر الصيني على "التعاليم" الثلاثة، اليي- كنغ والكونفوشيوسية والضاوية، فقد قام المؤرخ الصيني الكبير سيما كيان Sima Qian (- 145، - 86) منذ القديم بتصنيف الفكر الصيني ضمن ست مدارس كبيرة (*jia*). فإلى جانب المدارس الثلاثة (*الين- يانغ* والكونفوشيوسية والضاوية) ظهرت مدرسة موزي Mozi، (موزي نبي مسالم، كان يدعو إلى حب كوني ويرفض مبادئ اللامساواة عند كونفوشيوس)، ومدرسة الأسماء (*مينجيا Mingjia*، تسمى كذلك مدرسة الاسمانيين nomalistes)، ومدرسة القوانين (*Fajia*).

وهكذا نرى أن الفكر الصيني أبعد ما يكون عن التجانس، فإلى جانب الصوفيين كان هناك في الصين زنادقة و"فوضويون" واسمانيون... وعندما

نتمعّن في تاريخ هذا البلد[9]، نكتشف غنىً في المفكرين والمدارس كبيراً دون شك كما هو الحال بالنسبة للموروث الفلسفي الغربي.

ديانة أم حكمة أم فلسفة؟

كيف نصف "الروحانيات" الشرقية: البوذية والهندوسية والضاوية والكونفوشيوسية؟ هل يجب التكلم عن ديانة أم عن حكمة أم عن فلسفة؟ أم عن كل ذلك معا؟ إن النظرة المقارنة والتاريخية تسمح بتقديم عناصر الجواب. لقد مرت التيارات الروحانية الكبرى بتطورات متشابهة، يمكن إدراجها في ثلاثة أطوار.

الطور الأول: اتضحت في البداية الهندوسية الهندية والشنتوية اليابانية واليي- كنغ الصينية في العصور القديمة منذ أكثر من 3آلاف سنة. كانت هذه المعتقدات الدينية بدائية إلى حد كبير، مؤلفة من طقوس تعزيمية وصياغات باطنية، منقولة مشافهة، وموجهة إلى ضروب من الألوهيات التي كانت غالبا تمثّلات لقوى الطبيعة، ومصحوبة بخرافات وأساطير من كل نوع.

الطور الثاني: ظهرت البوذية والضاوية والكونفوشيوسية والجاينية حوالي القرن5 ق.م وبشكل متزامن إلى حد ما. النقاط المشتركة بين هذه المذاهب لافتة للنظر، فقد استُخلِصت من كلام الرسل: بوذا (- 560، - 480) ولاو- تزو (ولد عام - 604 بحسب الموروث) وكونفوشيوس (- 551، - 479) وماهافيرا Mahavira (مؤسس الجاينية). يمكن ملاحظة تزامنها مع ظهور الفلسفة في اليونان. لم تكن رسالة هؤلاء الرسل دينية بل علمانية، لقد طرحوا أخلاقا للحياة: كيفية العيش في المجتمع؟ كيفية مجابهة المعاناة

---

[9] A. Cheng, Histoitr de la pensée chinoise, Seuil, 1997.

والآلام في الحياة؟ كيفية بلوغ "اليقظة éveil"؟ يجيب الرسل على هذه الأسئلة بصيغ شذراتية [مقتضبات] aphorismes وأقوال مختصرة وغالبا ملغزة. لم تكن تعاليمهم قد أَخذت بعدُ صيغة النُظُم الفلسفية الكبرى.

الطور الثالث: ظهرت في القرون التالية مدارس أصيلة للفكر في قلب المعابد البوذية والضاوية، أو بين المثقفين الصينيين. ففي الصين ومنذ القرن الأول ق.م تكاثرت التيارات الفلسفية التي جمعها المؤرخ القديم سيما كيان في "ست مدارس". وفي الهند مع بداية العهد المسيحي تبلورت أيضا ستة تيارات للفكر أو ("وجهات نظر"). يقدم كل تيار تفسيره للفكر البراهماني (الهندوسية الكلاسيكية). تبدو هذه النظم الفلسفية شروحا للنصوص "المقدسة"، غايتها كشف المعنى المخبأ للصياغات والحكايات والأمثال. لقد طغى الفكر التأملي على الصيغ الدوغمائية، ففي حين أن النصوص الرئيسة للتراث كانت نصوصا سرية (صيغا تعزيمية، شذرات، وحكايات خرافية)، اتخذت التطورات اللاحقة منحى الميتافيزيقا والمنطق والنحو وعلم النفس بل وفلسفة المعرفة.

وفي ذات الوقت الذي نشأت فيه معتقدات فلسفية، لم تختف الأشكال الأخرى للفكر. لقد أنجبت كل حركة روحانية مجموعةً معتقدية مركبة تمتزج فيها أخلاقُ الحياة (بما لها من أنماط في السلوك وفي قواعد الأخلاق)، وعلمٌ كوني (تمثّل للكون)، وطريق للانعتاق (بما فيه من تقنيات روحية وجسدية)، ودينٌ شعبي (بما فيه من فولكلور وطقوس وخرافات وصلوات ومعابد آلهة)، وبحثٌ فلسفي (بما فيه من شروحات وحواشٍ وتطويرات مفهومية)...

بماذا تختلف ثقافات الشرق والغرب عن بعضها البعض؟

جرت العادة على إقامة معارضة بين الفكر الشرقي وبين الفكر الغربي انطلاقا من بضع خصائص كبرى: فالفكر الغربي تحليلي وعقلاني والشرقي تركيبي وحدسي، الغرب مشغول بالسيطرة على الطبيعة والشرق بمعرفة النفس والتحكم بها، الغرب بروميثيوسي والشرق تأملي، الغرب ينادي بالمساواة والشرق تراتبي، الغرب مادي والشرق روحي...

من السهل على الاختصاصي أن يرفض هذه المعارضات المجملة، من خلال تبيان أن ميادين الحكمة الإغريقية (الرواقية، الأبيقورية) ليست في العمق شديدة التباين عن حكمة الشرق، أو كذلك من خلال أن الفكر الشرقي لم يجهل أبداً الأفكار المادية والعقلانية[10].

لا أطروحة الاختلاف الجذري ولا أطروحة الوحدة العميقة بين فكر الشرق وفكر الغرب ليستا مقنعتين بالفعل. فنحن عندما نقارن بين نظامين ثقافيين، نجد دوما سمات مشتركة واختلافات لا نهاية لها. السؤال بالأحرى هو معرفة فيما إذا كانت توجد "توجهات إجمالية"، "أسلوبان" إدراكيان مختلفان. سؤال تصعب الإجابة عليه لأن هناك قلة من الباحثين ممن يملكون نظرة شاملة عن التطور المقارن للعالمين الذهنيين، الشرقي والغربي.

خلال عشرينيات القرن20 رأى الفيلسوف الصيني ليانغ شومنغ (1893-1988) أن الثقافة الغربية قد طورت موقفا بروميثيوسيا وغازيا تجاه الحياة[11]. يظهر هذا الموقف في العلم واستكشافِ العالم والديموقراطيةِ (التي هي رفض للعبودية)، وعلى العكس، تتصف الثقافة الصينية "*بروح هادئة واعتدال في*

---

[10] يرفض غودي الأطروحة القائلة إن الفكر الشرقي غريب عن العقلانية في كتابه الشرق والغرب. Seuil 1999.

[11] L. Shuming, Les Cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies ; textes réunis par L. van der Meersch, Puf, 2000.

الرغبات". من هنا تبرز مواقف في الحياة تجاه الطبيعة والسياسة والعمل والعلم والنمو بشكل عام.

ومع ذلك يشير شومنغ أيضا إلى أن المقارنات بين ثقافتي الشرق والغرب لم تقم على أساس الفترات التاريخية نفسها. فالثقافة العلمية الغربية تعود فقط إلى القرن17 ، في حين أننا عندما نتكلم عن الفكر الشرقي، نعود معظم الوقت إلى موروث يعود إلى آلاف السنوات. من الممكن أن تكون المعارضات المنسوبة إلى الثقافتين ناجمة بالفعل عما يسميه "*عصور الفكر*"، حيث لا تفعل بعض المعارضات الكلاسيكية بين الشرق والغرب سوى أن تعكس المعارضات الموجودة بين مجتمعات تقليدية ومجتمعات حديثة.

هل هناك علم شرقي؟

الفكر الشرقي ليس ذائبا في الحكمة والروحانيات، فقد كانت آسيا مكان ازدهار أصيل للعلوم وللتقنيات التي غالبا ما سبقت ازدهارها في الغرب، بل وورّثت اكتشافات أساسية.

تلكم هي حال الرياضيات الهندية والصينية، التي بلغت في العصر القديم درجة عالية من التطور. فالنظام العشري والترقيم الهندسي numération de position واستخدام الصفر والحلول الأولى للمعادلات الجبرية كانت مستخدمة في الصين وفي الهند قبل عدّة قرون من إدخالها إلى الغرب عبر وساطة العلماء العرب. و"الأرقام العربية" التي تُستخدم في الغرب اليوم قد استوردت في الحقيقة من الهند عبر وساطة العلماء العرب، وقد كان إدخال هذا الترقيم الجديد (الذي حلّ في الغرب محل الأرقام الرومانية) عنصرا حاسما في ازدهار العلم الغربي. لقد حافظ الموروث الرياضياتي الهندي على نفسه حتى العهد الحاضر من خلال سلالة كبيرة من الرياضياتيين[12].

---

[12] G. Ifrah, Histoire des universelle des chiffres, tome II, Robert Laffon, 1994; sur la Chine, K. Yabuuti, Une histoire des mathématiques chinoises, Belin, 2000.

في الصين تم اكتشاف الموروث العلمي والتقني الغني بدءا من 1950-1960، وتحديدا بفضل الأبحاث التاريخية لجوزيف نيدهام (1900- 1995) وكتابه الهام، *العلم والحضارة في الصين*[13]، ومنذ ذلك الحين يشكل تاريخُ العلوم الصينية حقلا للبحث شديد الخصب.

وفضلا عن معارفهم في الرياضيات، لملم العلماء الصينيون وجمّعوا ودونوا معارف في عدة ميادين: في علم الفلك كانوا قد وضعوا مصورات لعدة آلاف من النجوم منذ القرن4 ق.م. وفي علم النبات ألف عالِم مثل لي شي- زن Li Shi-zhen في القرن16 *دستور الصيدلة الكبير* *Grande pharmacopée* الذي يصف ليس فقط مئات النباتات مع خصائصها، إنما اقترح أيضا تصنيفا علميا حقيقيا. وفي الجيولوجيا وعلم المعادن والجغرافيا راكموا العديد من المعارف.

لكن الصينيين قدموا في مجال التقنية تحديدا أكثر المكتسبات: في الزراعة (قاعدة المحراث وعدّة الفرس) وفي الصناعة (اختراع مضخات هيدروليكية وآلات بخارية) وفي الهندسة المدنية (تشييد الجسور) وفي الطب (الوخز بالإبر وعلم الأدوية) وفي علم الساعات وفي فن القتال، إلخ..

كان اللورد باكون Bacon قد أشار إلى أن ثلاثة تجديدات رئيسية –هي البوصلة والطباعة وبارود المدفع- قد أتت من الصين وقلبت تاريخ الغرب، ومنذ ذلك الحين نعلم أننا مدينون للصينيين أيضا بإدخال الدفة وبوصلة الملاحة والصواري المتعددة التي لولاها "*من المحتمل أن رحلات الاستكشاف الكبرى ما كان لها أن تتم أبدا*"[14].

---

[13] J. N eedham, Science and Civilisation in China. Cambridge University Press, de 1954 a 1974. وقام تمبل Temple بوضع ملخص له تحت عنوان عبقرية الصين. ثلاثة آلاف سنة من الاكتشافات والابتكار. 2000 Philippe Picquier. وبالفرنسية يمكن أن يقرأ لنيدهام كتاب العلم الصيني والغرب، سوي، 1973.

[14] R. Temple , op. cit.

وبدءا من القرنين16 و17 عرف الغرب ثورته المعاصرة الكبرى في النمو الاقتصادي والاجتماعي الأكثر شمولا : ظهور الحداثة. كان لا بد منذ ذلك الحين من قبول أن هذه الثورة العلمية لم تكن داخلية المنشأ ، إنما هي مدينة بالكثير إلى آسيا ، وتحديدا إلى الرياضيات الهندية وإلى التكنولوجيا الصينية. وبعد ذلك تعمم نمو العلم ، وبدءا من القرن20 أصبحت الفيزياء ذاتها والكيمياء ذاتها تطبَّقُ في الصين وفي أمريكا ، في اليابان وفي فرنسا ، وأسهم اليابانيون والصينيون والهنديون والكوريون في نمو العلم بمستواه ذاته في المجتمعات الأخرى. ما من شيء في "ثقافتهم" يمنعهم من الوصول إلى أبحاث رائدة في ميادين الفيزياء والبيولوجيا والمعلوماتية ، ويشهد على ذلك تحديدا "هجرة الأدمغة" التي تقود الطلاب الصينيين واليابانيين والكوريين النوابغ إلى أكبر الجامعات الأمريكية.

بماذا يفكر الآسيويون اليوم؟

حرّض التقاء الشرق بالغرب في آسيا منذ القرن18 على انجاز انقلاب ثقافي كبير حين حملت البعثاتُ اليسوعية بدءا من القرن18 الفكرَ الغربي إلى آسيا ، ومنذ ذلك الحين انبهر قسم من النخبة المثقفة الصينية وتحول عن الكونفوشيوسية المهيمنة حينئذ. لكن الحركة التحديثية تعود تحديدا إلى بداية القرن20 ، حين أتى عدد من المثقفين الصينيين والهنديين للدراسة في الغرب ، وبدأ إذن نقلٌ كثيف لأعمال كبار المفكرين الغربيين. ففي نهاية القرن19 قام ين فو Yen Fou بترجمة توماس هكسلي وآدام سميث وهربرت سبنسر وجون ستيوارت ميل ، ثم تُرجم توماس هوبز وجون لوك وديفيد هيوم ، ثم الفلاسفة الفرنسيون (ريني ديكارت ومونتسيكيو وبليز باسكال وهنري برغسون) والألمان (إمانويل كانت وآرثر شوبنهاور وفريديرك نيتشة الذي حظي بنجاح باهر في الصين). ولقي مؤلفون مثل جون ديوي وبرتراند رسل وهنري برغسون صدى كبيراً في فترة ما بين الحربين.

ومع ذلك لم يكن تغريب الفكر كاملا، لقد ترافق مع نمطين من ردود الفعل الخاصة بالتقاء الثقافات: محاولات التوليف من جهة، والارتكاسات التقليدية الجديدة من جهة أخرى.

في البداية حاول بعض المثقفين القيام بنوع من الدمج بين الفكر الغربي وتراثهم الخاص. هناك مثال واضح في الهند للتوليف بين الفكر الشرقي والفكر الغربي هو محاولة بنغالي شري أوروبندو Bengali Shri Aurobindo (1872- 1950). فقد شرع حين عودته إلى بلده، بعد دراسته في الجامعات الإنكليزية، بدمج تلفيقي بين الهندوسية (الفيدا والفيدانتا واليوغا) وبين الفلسفة التطورية المستوحاة من الغرب(15).

كذلك حرض استيراد الأفكار الغربية أيضا الارتكاسات التقليدية الجديدة، ونجد مثالا عنها في الصين خلال فترة ما بين الحربين، عندما حاول المؤلفون أن يدعموا تجديد الفكرين الكونفوشيوسي والبوذي(16). كذلك في اليابان وفي الهند، نلاحظ ارتكاسات مشابهة. وهذه الظاهرة ليست مع ذلك حكرا على الفلسفة، نجدها أيضا في الأدب أو في السينما.

لقد عُرف التغريب والتهجين والارتكاسات التقليدية الجديدة في الثقافات الأخرى في العالم. فالناس في نيودلهي أو بكين أو كيوتو يعيشون، كما في بقية أنحاء الأرض، ضمن عوالم تتجاور وتمتزج فيها مؤثرات عديدة: الإنترنيت والفيزياء الحديثة وميول بوذية أو هندوسية. المفارقة في الأمر هي أنه في اللحظة التي تتعرض فيها الأفكار الشرقية لواحد من أكبر الانقلابات في تاريخها، يرغب البعض في الغرب إعادة اكتشاف فكر شرقي أزلي جامد في الزمن... وحقيقة الأمر أن هذا لم يحصل أبدا.

---

(15) G. Bugault, La philosophie indienne contemporaine, dans Y. Belaval (dir.), histoire de la philosophie III, vol. II, Gallimard, 1999.

(16) F. Houang, la philosophie de la Chine moderne, dans Y. Belaval (dir.), op. cit.

ملحق1

ملحمة ماهابهاراتا Mahabharata الكبرى

ماهابهاراتا نص عظيم في الأدب الهندوسي. إنها ملحمة بدَءَ تأليفُها في القرن5 ق.م وتنسب إلى كاتب واحد هو فيازا Vyasa، يكشف شكلها عن تشابك بين مئات القصص والخرافات والنصوص الفلسفية، التي تجمعت في نفس الرواية. ينتظم الكل حول الحرب التي نشبت بين عشيرتين من قبيلة بهاراتا Bharata: هما الأخوة باندافا Pandava الخمسة ضد أبناء عمهم الكورافا Kaurava.

في أحد الأيام تحدى الكورافا الأخَ الأكبر من باندافا واقترحوا عليه مباراة بلعبة النرد كانت مغشوشة وكان الرهان فيها ضخما. قبل هذا الأخير وخسر شوطاً بعد شوط كل أملاكه ومملكته وحريته الخاصة، وأخيرا لم يبق له إلا شيء واحد: زوجته دروبادي Draupadi. لعب عليها وخسر من جديد، وهاهي دروبادي بين أيدي الكورافا يهينونها.

حكم على باندافا، بعد استعادة دروبادي، بالنفي. يلي ذلك سلسلة أحداث، حيث تاه الفرسان في عدة مناطق وشرعوا بخدمة الضعفاء. تمكن الباندافا أخيرا من العودة إلى أرضهم، وهذه المرة كان من المتعذر تجنب الحرب. وهنا يصل الحدث الأكثر شهرة في ماهابهاراتا، في أرض المعركة يتهيأ الأنسباء الأعداء للقتال، لكن أرجونا Arjuna، أحد الإخوة الخمسة، يتردد: هل يجب مواصلة القتال ضد أبناء العم، ضد ناس من نفس عائلته؟ طلب حينئذ رأي حوذيِّهِ وهو ليس سوى كريشنا Krishna، تناسخ الإله فيشنو Vishnu.

يتم تعليق العمل ويعلن كريشنا الخطاب العظيم للباغافاد جيتا[17] أو "أغنية السعيد". كشف كريشنا لأرجونا ماهو الدارما[18]، الذي يجب اتباع طريقه مهما كانت العواقب.

---

(17) Bhagavad-Gita: المختارات الأكثر شهرة من الماهابهاراتا. الإله كريشنا الذي اتخذ شكل حوذي في خدمة المحارب أرجونا، قدم تعليمات حول فن الحياة ومواجهة الواجبات.

(18) dharma: في الهندوسية هو النظام الكوني، "القانون الطبيعي". وهو أيضا القانون الذي على كل واحد أن يتأقلم معه تبعا "لحالته". لأنه على احترام الدارما الفردي يعتمد النظام الكوني.

حدثت إذن المعركة... تحارب الجيشان وكان الصراع رهيبا. لكن الباندافا توصلوا إلى استعادة التفوق وخرجوا منتصرين من المعركة. وبعد أن أتى الليل دخل بعض الناجين من الكورافا إلى معسكر المنتصرين النائمين وارتكبوا مجزرة وحشية. انتهت الحرب إذن فوق بركة من الدم، واستتب السلم.. بسبب هلاك معظم الجيشين.

ترك كريشنا أصدقاءه وعاد إلى بيته. وهناك اكتشف أن طوفانا ابتلع عاصمة مملكته. مات بعد أن أسلم نفسه لصياد يقتله.

وبعد عدة أحداث طارئة، صعد الباندافا بدورهم إلى السماء، وهناك وجدوا أنسباءهم الأعداء وشعروا بالخزي منهم. كيف تمكن الكورافا الذين تصرفوا بشكل سيء أن يدخلوا الجنة؟ أجابت الآلهة أنه لا توجد هنا إلا العدالة. والكورافا لم يعملوا سوى أن اتبعوا "واجبهم العام [مقتضى الحال]" (svadama).

هذا هو مفهوم الخير من المنظور الهندوسي: افعل ما تأمر به حالتك [وضعك]. الجميع فعلوا ذلك، وبهذا المعنى كل واحد يستحق الجنة. هذه العبرة الكبرى للقصة.

ملحق2

الضاو: طريق الوسط

تعني كلمة ضاو "الطريق" أو "السبيل"، وهي تعني أيضا فعل المشي والسير قُدُما [السعي]. إنها إلى حد ما المقابل لكلمة "الطريقة [النهج] démarche" (بمعنى المنهج) أو "الطريق voie". بهذا المعنى الواسع جدا ينتمي الضاو إلى كافة الفلسفات الصينية. لكن الضاوية بالمعنى الضيق تحيل إلى المعتقد الذي علّمه لاوتسو Lao-tesu أو (لاوتزي Laotzi) مؤلف ضاو ته كنج[19] Tao te king، وإلى معلمين كبيرين هما تشوانغ Tchouang (أو زوانغ Zhuang) مؤلف تشوانغ تسو T.Tseu (أو زوانغ زي Zhuang Zi). والثاني هو ليزي Liezi.

من هو لاو- تزو؟

لاوتزو تسمية لشخصية خرافية على الأرجح، بنيت من الموروث، وهي تعني "المعلم الشيخ". يقال بأنه التقى كونفوشيوس، لكن الأمر ما هو إلا ابتداع أدبي يهدف إلى إظهار الفروقات بين المعتقدين الدينيين الكبيرين. سيسافر لاوتزو بعد أن يصبح عجوزا، دوما بحسب الخرافة، نحو الغرب على ظهر جاموسة وهو يؤلف الضاو ته كنغ قبل أن يختفي.

الفلسفة الضاوية

الضاو في البداية هو فن العيش، وبشكل أكثر دقة، إن ما يمكن الحديث عنه هو عناية صحية بالجسد وبالروح. ولأن هدف الضاو متمركز حول قدرته الحيوية فإن المرء يتوسع من خلال ميادين نباتية وتنفسية وجنسية ولياقة بدنية وخيميائية. "*إنها طريقة تنقية البدن لجعله منيعاً (الماء والنار والبهائم المفترسة عاجزة أمام القديس)، من أجل اكتساب القدرة على الصراع بحرية في الكون حين الرحلات الشطحية ومن أجل تأخير شيخوخة الفرد إلى مالانهاية*"[20].

---

[19] تختلف الكتابة من كاتب لآخر، جرنه Gernet يكتب Laotzi و daodejing أو Tao te King [في العربية نجد من يكتبه لاونسي أو لاوتسو أو ..].

[20] J. Gernet. Le Monde chinois, Armand Colin, 1972 (rééd. 1999).

الفكر الضاوي يبجل مثالا للحياة بحسبه يجب على المرء أن يعتزل المجتمع وقلقه العبثي وطموحاته، من أجل أن يعيش بتناغم سعيد وبسيط مع الطبيعة. لا يهدف الضاو بلوغ الخير الأسمى الذي هو الحقيقة، المعرفة المطلقة، السعادة والحب الكوني، الجنة، بل على العكس إنه يمجد الفراغ. التخلص من الرغبات وإيجاد التوازن الداخلي من خلال نمط النزعة البيئية المرعية. هذا هو طريق "الوسط الحق juste milieu"

ثم تطورت الضاوية تحت أشكال متعددة: لقد كانت وراء ظهور عبادة دينية بالكامل (ضاوجياو Daojiao). وتطورت أيضا إلى معتقد ميتافيزيقي صريح (ضاوجيا Daojia) يتضمن في آن واحد كوزمولوجيا [كونيات] مستوحاة بشكل واسع من النصوص المتقدمة مثل يي كنغ.

الكتب المقدسة الضاوية

- ضاو ته كنج "كتاب السبيل إلى الفضيلة" هو كتيب يتضمن عدة حكم (بالكاد صفحتا كتاب). وضع دون شك في القرن4 ق.م.
- تشوانغ تسو "المعلم تشوانغ" مؤلفه تشوانغ تسو عاش مابين - 370 و - 300 ق.م.
- لي تزو هو تجميع للأفكار ينسب إلى يانغ تشو، لكنه كتب في بداية العصر المسيحي.
- ضاو تسانغ وهو القانون (الناموس) الضاوي، الكتاب المقدس ضخم بآلاف الصفحات.

ملحق3

الحقائق الأربع السامية لبوذا

من بيناريس Bénares حوالي عام 560 ق.م كشف سيدهارتا غوتاما الملقب ببوذا (اليقِظ l'éveillé) لأصحابه الخمسة، الحقائقَ النبيلة الأربع:

كل حياة ألم

هذا الألم ناجم عن رغبة غير مشبعة

من الممكن وضع حد للألم وبالتالي بلوغ النيرفانا

يجب اتباع "الحقيقة النبيلة للصراط المستقيم" ذي الطرق الثمانية: طريق الفكر الحق والكلام الحق والفعل الحق والفهم الحق وسبل الوجود الحقة والتركيز الحق والمجهود الحق والانتباه الحق. تلكم هي رسالة الحقيقة الرابعة.

ما هي البوذية؟

البوذية معتقد أخلاقي وفلسفي مرتبط بممارسات التأمل، وليست ديانة بالمعنى الصرف، لأنه لا يوجد فيها لا إله ولا دوغمات تخص الحياة الآخرة ولا وحي. بوذا ليس ممثل الإله إنما معلم روحاني. لا تستند تعاليم البوذية إلى نص مقدس، بل على انتقال العلم من المعلم إلى التلميذ. وعلى الصعيد الأخلاقي لا تستهدف البوذية بلوغ السعادة المطلقة أو الخلاص، إنما الوصول إلى حالة من السكينة [الصفاء] (نيرفانا) المرتبطة بإفناء الرغبة، مصدر التعاسة والإحباط. تستند البوذية إلى ممارسات عقلية تأملية هدفها معرفةُ النفس وبناؤها وشفاؤها.

المدارس المختلفة

عرفت البوذية مدارس متعددة وتفرعات. انقسمت في البداية إلى نسختين:

- الأولى سميت من باب السخرية بـ "الحامل الصغير أو تيرافادا theravada" لأنها بقيت طريقا متعلقا بالمثال المقدس sainteté وبالتخلص من عالم بوذا، وهي موجودة بشكل خاص في سيريلانكا وفي بورما؟.

- وعرف تيار الماهايانا أو "الحامل الكبير" التطور الأبرز. مثاله الحياتي هو بوديساتفا bodhisattva الذي أراد من باب التعاطف أن يكرس نفسه للبشرية المتألمة، مؤخراً بهذا الشكل خلاصه الفردي. ظهرت بوذية ماهايانا في الهند في القرن5 ق.م وقد انتشرت في عدة بلدان من الشرق الأقصى (الصين وتايلاند وكمبوديا وكوريا واليابان وأندونيسيا) ثم في الغرب خلال القرن20.

دخلت البوذية إلى الصين في القرن الأول ق.م وتطورت بشكل حقيقي خلال حكم سلالة تانغ Tang (618- 907). وفي التيبت ظهرت اللامائية التي مثّلت معابدُها ووجهُ الدالاي لاما بالنسبة للغرب صور البوذية بالذات. في اليابان دخلت البوذية عبر كوريا وانتشرت بدءا من القرن7 من عصرنا. انتشرت عدة طوائف (تنداي Tendai وشنغون Shingon وجودا Joda وجودا شن Joda-shin...) وخاصة مدارس زن.

ملحق4

كونفوشيوس، الأخلاق كفضيلة

"إذا لم تكرس بعضا من فكرك للمستقبل البعيد، ستكون أمام مأزق عندما يصبح قريبا".

"عندما يمشي ثلاثة أشخاص معا، سيكون بينهم شخص بالضرورة لديه شيء ما أتعلمه منه".

هذان نموذجان للمقتضبات [جوامع الكلم] نجدها في محاورات كونفوشيوس Confucius وهي النص المرجعي الأول للكونفوشيوسية. نعلم شيئا قليلا عن حياة كونفوشيوس (- 550، - 499). اسمه كونغزي Kongzi أو كونغفيوزي Kongfuzi ومعناه "المعلم كون" تُرجم إلى الغرب من قبل اليسوعيين المبشرين باللفظ اللاتيني على شكل كونفوشيوس. كان متعلما وموظفا ومستشارا للأمير ومربيا، مارس مهمته لدى سلطات المقاطعات، لكن نهاية حياته كانت حياة رئيس مدرسة دون ارتباط، بحثا عن أمير يستطيع استقباله: "ليتني أجد سيّدا أعمل عنده، ففي عام واحد أضع الأشياء في الطريق، وبعد ثلاث سنوات نحصل على النتائج".

عاش كونفوشيوس في عصر مضطرب ضعفت فيه سلطة الملوك من سلالة شو Chou وتنافس فيه الأمراء المحليون على الأقاليم والامتيازات. كان النظام الاجتماعي مهددا، وكان كونفوشيوس يحلم باستعادة عصرٍ ذهبي أكثر استقرارا ومتناسقا، ومؤسسٍ على التقاليد والاحترام.

وعلى سؤال: "ما الطريق الذي أتبعه من أجل وضع نهاية للاضطراب؟" كان جواب كونفوشيوس باللجوء إلى الموروث: الاحترام الواجب على الابن تجاه الأب، وعلى الفرد تجاه أسياده. بهذا المعنى كان مذهبه محافظا بعمق.

لكنه كان أيضا مُصلحا من باب أنه كان يريد إضفاء الأخلاق على الحياة العامة: عارض في البداية النزعة التسلطية (إذا توجب على الأفراد أن يحترموا أميرهم، يجب أن يحترم الأمير أفراد رعيته.. والأبُ أبناءه والزوجُ زوجته). وعارض أيضا غياب الأخلاق في الشؤون العامة أو الخاصة: "يجابه الرجلُ الشريف الأشياء من وجهة نظر العدالة، والرجلُ الوضيع من وجهة نظر مصالحه". وأيضا: "الرجل الشريف متطلب تجاه نفسه، والرجل الوضيع متطلب تجاه الغير".

القسم الثالث:
الثقافات والهويات المعاصرة

الفصل السادس: تشييد الثقافات

الفصل السابع: الطبقات والزمر والموضات

الفصل السادس:
تشـــيـيـد الثقـــافـــات

- نظرات جديدة إلى الثقافة
- الهوية الثقافية
- الثقافة والتقاليد
- الاصطناع الثقافي للأمم الأوروبية
- ماذا يعني التكلم باللغة البِرتونية
- الكاندومبلية في البرازيل، أو إعادة اختلاق أفريقيا
- الهوية اليهودية في مرآة التاريخ

نظرات جديدة إلى الثقافة:
تطور مفهوم في الأنتروبولوجيا

ظل[1] الإثنولوجيون حتى وقت قريب ينسبون إلى الثقافة دورَ حارسٍ للتقاليد القديمة ويعتبرونها دليلا عى الفروقات بين الشعوب. أما الآن فقد تم دحض هذا المفهوم الموروث: إذ تتشكل الثقافات غالبا من خلال الاحتكاك مع الآخرين.

من منا لم يسمع كلاما عن الثقافة الغنية والأصيلة لشعب الدوغون Dogon الذي يسكن جبال باندياغارا Bandiagara في مالي؟ إن أسطورياتهم وطقوسهم وأبنيتهم وفنونهم ونظرتهم الخاصة إلى العالم التي صارت مشهورة بسبب مارسيل غريول Marcel Griaule، أصبحت اليوم هدفا لسياحةٍ ثقافية منظمة. ومع ذلك كان ما يدعى "دوغون" ما يزال مجهولا منذ قرن مضى في أدبيات الوصف الإثني، وإذا رجعنا في التاريخ، نجد أن سكان هذه الجبال كانوا يسمّون هاب Habbe أو تومبو Tombo أو كيبس Kibse. وفي أيامنا هذه،

[1] دني كوش، مجلة العلوم الإنسانية. عدد 77، تشرين الثاني 1997.

عندما ينزل أحد الدوغون إلى السهول كي يحيا فيها، فإنه يترك هناك في المرتفعات أسلافه ومعابده وطقوسه. وعليه، أصبح معظم الدوغون في عام 1997 يعيشون في السهل ولم يعودوا يمارسون "ثقافة الدوغون" إلا حينما يوجد ضيوف. وهكذا فإن جان كريستوف ويت Jacque-Christophe Huet، مؤلف دراسة حديثة عن قرى باندياغارا، كان على حق حين تساءل فيما إذا وجدت يوما ما إثنية دوغونية تمتلك ثقافة دوغونية. فهو يرى أن "إثنية الدوغون" ربما تشكلت من موجات متتالية لجماعات هاربة من ظلم الموسيين Mossi، ثم البُليين Peuls المستعبدين. نمط الحياة الدوغونية، ولها مع ذلك تنويعات محلية هامة، قد يكون تكيّفا مع "نمط الحياة الجبلية" أكثر منه تقليدا مصانا كحرز حريز. ويكون تشكل "ثقافة الدوغون" بالمحصلة متعلقا بالنظرات المتعاقبة التي حملها الجيران، ثم الإثنولوجيون، عن هؤلاء المهاجرين الجبليين. تترجم جيدا هذه القصة، التي تظل نهايتها مفتوحة، بعضَ التساؤلات التي تُطرح حول استخدام مفهوم الثقافة وحول معناه وطبيعته. لقد رأينا به ولفترة طويلة، الوسيلةَ الملائمة للإشارة إلى الرصيد والإرث المتعلق بالحاجيات، وبأنماط الفكر والتصرفات التي تمنح الهوية لزمرة بشرية ولأعضائها: فتكون الثقافة هي ما يجعل من المرء إنكليزيا أو بابوّا Papou أو قبيليا Kabyle. والآن لم يعد هذا التقييد مقبولا، فالتقاليد التي ليست كذلك والاختلافات التي تنهار أو تُشيَّد والاختلاطات التي تظهر علانية تدفع إلى أن تأخذ فكرة الثقافة معنى جديدا. فبدلا من أن تكون سببَ الهوية الجماعية، تصبح الثقافةُ محصلةً لها ومن إنتاجها، فهي ليست نظاما مغلقا وليست تقاليدا يمكن المحافظة عليها، بل هي تشييد اجتماعي دائم التجدد، وتكمن إحدى وظائفه في المحافظة المستمرة على حدود شعب معيّن.

تأثير النزعة الثقافية

منذ أن حدد إدوارد تايلور منذ أكثر من قرن (1871)، المفهوم العلمي (أي الوصفي وليس المعياري) للثقافة، لم يتوقف هذا المفهوم أبدا عن الخضوع لإعادة تفحص وتدقيق. وبسبب استخدامه خصوصا في حقل الإثنولوجيا فقد اقترن مع تقلبات التاريخ في تلك الحقبة. لقد كان بشكل خاص خاضعا للشكل الذي كانت الإثنولوجيا تجابه به المجتمعات المسماة "بدائية"، التي ظل الاعتقاد فترة طويلة بأنها لا تدين ببقياها إلا لتوجّهٍ قوي في المحافظة على تقاليد في غاية المحلية. لقد ترك التيار الثقافي الأمريكي، الموروث عن الفلسفة الرومانتيكية الألمانية وعن مفهومها القائل بالخصوصية، تأثيرَه فترة طويلة على استخدام كلمة ثقافة. عرّف الإثنولوجي ألفرد كريبر في مقال مطبوع عام 1917، الثقافةَ على أنها "تنظيم فائق"، مستقل عن الأشخاص وعن العلاقات الاجتماعية التي توحدهم أو تعارض فيما بينهم، نوعٌ من الواقع الفوقي الذي يحدد تصرف الأفراد. هذه الطريقة في النظر، التي كانت منتشرة بشكل واسع خلال عقد الثلاثينيات من القرن20، تُقدم الثقافةَ بصفتها نوعا من الرصيد المنتقل بشكل وراثي من جيل إلى جيل، دون أن تعاني من تبدلات تُذكر. تم التفكير بعض الأحيان بهذه الوراثة الثقافية على طريقة الوراثة الجينية [البيولوجية]، وجرى الكلام عن الثقافة كما لو كانت "طبيعة ثانية". الفكرة المشتركة بين هذه التصورات هي أن الفرد لم يعد بإمكانه الإفلات من حتميات "طبيعته الثقافية" أكثر من قدرته على الإفلات من طبيعته البيولوجية. ضمن هذا التصور، لا تعدو كلمة ثقافة كونها مجرد تلطيف لكلمة "عِرق"، ومفيدة جدا من أجل تمويه المدى الأيديولوجي للخطاب العنصري [العرقي] بعد أن رفض النقدُ العلمي النظرياتِ العنصرية في السلوك البشري، إذ يمكن لبعض التعبيرات تحت مظاهر بريئة أن تكون غامضة إلى حد كبير، مثلا، إذا قلنا عن شخص ما، بصدد طريقته بالتصرف، كما

نسمع غالبا: "هذه هي ثقافته"، بمعنى: "لا يمكن فعل شيء حيال ذلك"، فهذا يؤدي إلى نكران أن يكون الفرد ذاتا [فاعلة]، وإلى اعتباره مجرد حامل لثقافة.

هناك تَمثّلٌ آخر موروث من الإثنولوجيين يرمي بثقله على الطريقة العامة التي يتم بها تصور ثقافة ما على أنها كيان منفصل عن البقية بحدود بيّنة. يتردد كثيراً أن كل ثقافة تشكل وحدةً منفصلة، يمكن استفرادها [التعرف عليها] بسهولة وتتميّز عن غيرها. وحده التقاء الثقافات قادرٌ على تعكير الصفاء الأصيل لكل ثقافة خاصة. هذا المخطط، واسع الانتشار، ويترافق بشكل عام مع نظرة متشائمة عن عمليات التثاقف، التي يُنظر إليها بمثابة تخريب لثقافة أصيلة. وفي الحقيقة يعود السبب في هذا المفهوم بشكل كبير إلى المناهج التي يستخدمها الإثنولوجيون، فالإثنولوجي باحث ميداني، منهمك بالملاحظة القريبة لجماعة خاصة، محصورة في الغالب، تُعتبر ممثّلة لثقافة ما (كثقافة جيفارو Jivaro أو سونينكي Soninké أو همونغ Hmong أو البرتانيين Bretons). من الطبيعي أن يكون الباحث ميالا إلى المبالغة في أصالة الثقافة الخاصة التي يقوم بدراستها، من باب أن هذه الأصالة المؤكّدة تضمن في نفس الوقت أصالة أبحاثه الخاصة. لكن الأصالة، المزعومة من حيث المبدأ، قد تؤدي إلى ما يسمى "النزعة النسبية الأنطولوجية"، وهي فكرة تكون الثقافات بحسبها حقائق لا تقبل المقارنة فيما بينها، لا تقبل المقايسة بين بعضها البعض. يبدو أن الإثنولوجيين الذين ساندوا وجهة النظر هذه قد تأثروا مباشرة بموضوع دراستهم: لكون النزعة المركزية الإثنية سمة مشتركة عالمياً، إذ تميل كل زمرة بشرية إلى النظر إلى ثقافتها على أنها أصيلة بشكل عميق. وهذه الأصالة المزعومة هي التعبير عن هويتها. كل فرنسي مثلا، مسكون إلى هذه الدرجة أو تلك بفكرة أن تذوّق الطعام هو اهتمام "يخصنا [نحن الفرنسيين]" بشكل نوعي، وأن المطبخ الفرنسي هو "الأول في العالم". هذا الارتكاس هو ظاهرة

اجتماعية طبيعية، آلية دفاعية جماعية معروفة جيدا عند باحثي علم النفس الاجتماعي. ومع ذلك يمكن لمزج مستوى الواقع المعيش مع مستوى التحليل أن يقود إلى حالات أيديولوجية على غرار النزعة التمايزية différentialisme، بما هي مديح ساذج للاختلاف الثقافي باعتباره مطلقا في أفضل الحالات، واعتراف متعجرف بالاختلاف ضمن أشكال أخرى، على غرار هذا الشكل الارتكاسي الذي لاحظه جيزا روهيم: *"أنت مختلف تماما عني، وأنا أعذرك لذلك"*، بل حتى بشكله المتطرف، كدعوة إلى الاختلاف: *"أنتم مختلفون عنا، ابقوا كما أنتم"*، ومعنى ذلك: *"الزموا حدودكم!"*[2].

طريق آخر انخرطت فيه الإثنولوجيا الانتشارية diffusionniste [القائلة بانتشار الحضارة من موطن مركزي إلى المواطن الأخرى ونموها] بشكل خاص هو تفكيك الثقافات إلى سمات تقنية ورمزية واجتماعية: حمل الأشياء على الرأس، الزراعة في الأرض بعد حرقها، طقس الكوفاد [مشاركة رمزية للزوج بعملية الولادة] couvade، التوحيد، التضحية بالأرامل أو الزواج من ابنة الخال. فتراكم السمات الثقافية بقدر ما يكون شاملا، يسمح، كما يُظن، بتحديد ثقافة خاصة. ومع ذلك تم التخلي عن هذا الطريق بشكل متدرج. لقد تنبّه الأنتروبولوجيون إلى أن الثقافة ليست مجموع عناصر متجاورة، إنما هي نظام تعتمد مكوّناته المختلفة على بعضها البعض. الأولوية إذن بالنسبة للباحث، هي أن يظهر منطق النظام، وبشكل آخر أن يظهر ما يربط العناصر بعضها بالبعض الآخر. وبتعابير أخرى، كتعابير روث بنِديكت مثلا، إنه البحث عن المظهر، عن الطراز "*pattern*" الذي ينظم المجموع في كلٍّ متماسك[3]. وهكذا، تبعا لبنديكت، تتسم الحياة الاجتماعية للهنود البيبلو

---

[2] G. Roheim, Psychanalyse et Anthropologie, Gallimard, 1967 (éd. en anglais 1950).

[3] R. Benedict, Echantillon de civilisations, Gallimard, 1950 (éd. orig. en anglais 1934).

Bueblo، في كافة مظاهر الحياة الجارية، بالإحساس المنضبط، الذي يشكل أسلوبا خاصا لهذه الثقافة وينظم تصرف كل واحد من أعضائها. أما الأسلوب الخاص بالكواكيوتل Kwakiutl في الشاطئ الغربي من أمريكا الشمالية، فهو على العكس، يتصف عادة بالعنف. وهنا أيضا أدى حدْسٌ ملائم، من كثرة ما كان متّسقا، إلى وضع نظري صارم وقابل للمناقشة. فمن فكرة الكل الذي يبدي تماسكا معينا، تم الانتقال –خاصة مع برونيسلاو مالينوفسكي- إلى فكرة أن كل ثقافة هي منظومة في توازن مستقر[4]. يتضمن النقد الذي سبق أن وُجّه إلى النزعة الوظيفية العفوية naif، التذكيرَ بأن هذا الافتراض يؤدي إلى تحصيل حاصل: إذا كان لكل عنصر في ثقافة ما "وظيفة"، ويستجيب إلى ضرورة ما، فإن كل ثقافة، بالتعريف، تقوم بالوظيفة جيدا. يبدو أن الأنتروبولوجيا الوظيفية كانت ضحية لوهم نظرةٍ تُعزى في هذه الحالة أيضا إلى ظروف العمل الميداني. في الحقيقة، حتى لو كان الإثنولوجي يقيم بشكل دائم وسط الزمرة الخاضعة للملاحظة، فإن الفترة الميدانية تظل هامشية إذا قورنت بزمن التاريخ الذي عاشته هذه الزمرة. لم يكن لدى الإثنولوجي في معظم الوقت إمكانية المراقبة المباشرة للتبدلات الثقافية الهامة، كما في حالة ظهور مملكة مثلا، وإذا ما لاحظ ذلك رغم كل شيء، فقد كان يعزوه بشكل عام إلى الاحتكاكات مع الخارج، بافتراض أن كل شعب يميل للمحافظة على تقاليده. لم يكن المراقب المستغرق بالبحث عن "نموذج" مفترض للثقافة التي يدرسها، يتحقق دوما من أن هذا النموذج لا يعود تماسكه إلا إلى تحليلاته البحتة، أكثر بكثير منه إلى الدواعي الخاصة بثقافة الزمرة المدروسة.

---

[4] B. Malinowski, Une Théorie scientifique de la culture, Maspéro, 1968 (éd. orig. en anglais 1944).

مفهوم مجرد

تعرضت هذه التصورات لانتقادٍ من قبل الأنتروبولوجي الإنكليزي ألفريد رادكليف براون: لقد وصفها بـ "*تشييء المجرد*"[5]. فالثقافة ليست في الحقيقة واقعا عيانيا، ويوضح برادكليف أن ما يوجد ليس ثقافات، بل كائنات إنسانية مرتبطة ببعضها البعض من خلال سلسلة غير محدودة من العلاقات الاجتماعية. وعليه، لا توجد الثقافات بشكل مسبق داخل الأفراد: إن الأفراد هم الذين ينتجونها بشكل جماعي، هم الذين ينظمون وجودهم بشكل رمزي. إن ثقافة ما هي إنتاج تاريخي يخضع لتطورات ولتبدلات بل ولطفرات متعلقة بعدة عوامل. وقد وضعت الأنتروبولوجيّة مارغريت ميد[6] مبدأ الفكرة القائلة إن كل فرد "يؤوّل النموذج" الذي تنقله إليه الزمرة التي ينتمي إليها وذلك تبعا لتاريخه الفردي ولشخصيته، هذه التأويلات الفردية، التي لا تختلف كثيرا عن بعضها البعض ظاهريا، تنتج تنويعات يصعب كشف موقعها إذا أُخذت كل واحدة بمفردها، لكن محصلتها تولّد إعادة ترتيب شبه دائم للثقافة الجماعية. هذه الفرضية التي تبدو بدهية في المجتمعات الحديثة، هي صحيحة كذلك بالنسبة للثقافات التي تبدو ظاهريا أنها أشدّ محافظة.

كان رالف لينتون، وهو باحث آخر في الأنتروبولوجيا الثقافية، يركز على أنه في كل مجتمع توجد أماكن متمايزة مرتبطة بالجنوسة sexe وبالعمر وبالمقام الاجتماعي. إذن من خلال هذه المحدِّدات أيضا يؤوّل الأفرادُ الثقافةَ المقدمة لهم[7]. كل فرد، حتى ولو لم يكن واعيا لذلك، لا يملك سوى نظرة محدودة عن الثقافة الإجمالية لمجتمعه، ولا يمكنه الإحاطة بها إلا بدءا من

(5) A.R. Radcliffe-Brown, On Social Structure, Journal of the Royal Anthropologie Institute, vol. 70, 1940.

(6) M. Mead, Moers et sexualité en Océanie, Plon, 1963. (éd. orig. en anglais 1935).

(7) R. Linton, Le Fondement culturel de la personnalité, Dunod, 1959; (rééd. 1999. éd. orig. en anglais 1945).

الموقع الذي يحتله من خلال مقامه. ينطوي وصف الثقافة إذن على قبول تعددية وجهات النظر حول الوقائع ذاتها.

كيف تشاد ثقافة ما؟

لقد أسهم التيار النظري للنزعة التآثرية [التفاعلية] الرمزية symbolique interactionnisme، التي طورها علماء الاجتماع في جامعة شيكاغو بدءا من عقد الثلاثينيات من القرن20، مساهمة كبيرة في نقد الفكرة القائلة إن الثقافة مثلُها مثلُ إرثٍ موجود في ممارسات الأفراد ويمنحهم معنى بشكل مسبق. فمن خلال تعلقهم بوصف دقيق للتمثلات وللممارسات عند الجاليات الهامشية، إن لم نقل المنحرفة (الجانحين الشبان في الأحياء الفقيرة، المهاجرين، العمال غير الشرعيين، موسيقيي المراقص)، فقد قيّموا فكرتين: من جهة يمكن لثقافة جديدة أن تولد من علاقة اجتماعية معينة، ومن جهة أخرى تكون هذه الثقافة قيد التحضير بشكل يومي من خلال التآثرات الجماعية والفردية. لا يمكن اعتبار الأفراد إذن مثل دُمى تؤدي دورا معدا بشكل مسبق. وصف هوارد بكِر Howard Beker عام 1963 جماعة موسيقيي الرقص في شيكاغو، ففيها نجد فاعلين اجتماعيين يخلقون بنفسهم، من خلال التآثر، القواعدَ والأعراف والتمثّلات التي تنظم وجودهم الاجتماعي وتمنحه معنى، يستطيعون أيضا وهم يخلقونها، إعادة النظر بها وتطويرها وتحويلها، الأمر الذي يسوّغ إلى حد كبير التبدل الثقافي. التآثرات فردية لكنها تتم في صميم علاقات اجتماعية. تم استخدام الأنتروبولوجيا الدينامية dynamiste، عند إدمون ليش[8] أو جورج بالانديي[9]، من أجل تبيان كيف كان يعتمد وجود الثقافات على تاريخ جماعي مرتبط برهانات السلطة

(8) E.R. Leach, Critique de L'anthropologie, Puf, 1968 (éd. orig. en anglais 1967).

(9) G. Balandier, sens et puissance, Puf, 1971 (rééd. 1986).

وبالصراعات الاجتماعية. ليس التماسك النسبي الذي تتمتع به ثقافة ما، ضمن هذا المنظور، سوى "محصلة"، في لحظة معينة، لمجموع القوى التي تمارَس داخل المجتمع. يمكن اعتبار كل منظومة ثقافية ترتيبا عابرا، غير مكتمل التجانس أبدا، موسوما ببعض التفاوت الزمني (أي لا تعود قِطعُ الترتيب إلى ذات الحقبة). وهنا يرد إلى الذهن مثلا "الطبقات" المختلفة الأرستقراطية والليبرالية التي تشكل مزيجا هو "الثقافة البريطانية"، ونفكر أيضا بخليط النزعة الاجتماعية المحافظة مع التجديد التقني الذي يميز اليابانيين، إلخ. هذا هو ما يضفي صفة إشكالية على كل ثقافة، لكنه يضفي أيضا مرونة حقيقية. لهذه الطريقة الجديدة في معالجة الثقافات نتائج أخرى. ومثلما أنه لا توجد حدود "طبيعية" بين المجتمعات، كذلك لا توجد حدود مبنية بشكل واضح بين الثقافات. وهكذا اقترح إثنولوجي متخصص بأفريقيا، هو جان لوب أمسل، مقاربةً تقول بـ"*المتصل*" محل المقاربة التي تقول بـ"*المنفصل*"[10] القديمة. ولكون كل ثقافة محصلة لسلسلة من التآثرات الاجتماعية، يمكن التأكيد أن الثقافات وثيقة الاعتماد على بعضها البعض وهي متصلة واحدتها مع الأخرى. ينطوي تحليل ثقافة معينة على إعادة بناء وتقييم تاريخ علاقاتها مع الثقافات المحيطة بها، وبهذا الشكل، نفهم أن الحدود بين الثقافات مائعة ومتحركة. أين تبدأ وأين تتوقف هذه الثقافة الخاصة أو تلك؟ ما من جواب محسوس على هذا السؤال. وكما يشير ليفي شتراوس، "*إن تجمعا معينا من الأفراد، شريطة أن يؤخذ بشكل موضوعي في الزمان والمكان، يكشف بشكل تلقائي عن عدة أنساق ثقافية: كونية ومحلية، إلخ.، وعائلية ومهنية ومذهبية وسياسية، إلخ.*"[11]

---

(10) J.L. Amselle, Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Payot, 1990 (rééd. 1999)

(11) C. Lévy-Strauss, Anthropologie structurale, Plon, 1958 (rééd. Pocket, 1999).

التثاقف المستمر

إذا ما قبلنا بأن كافة الثقافات تتواصل وتتداخل، فهذا يقودنا، كما يفترض روجي باستيد، إلى إعادة التفكير بمسألة التثاقف. التثاقف –تبنّي زمرة ما لعناصر من ثقافة مختلفة- ليس ظاهرة ظرفية، ثانوية، ولا حديثة في تاريخ المجتمعات البشرية. إنه ظاهرة كونية ومكوِّنة للثقافات. وعليه، لا توجد من جهة ثقافاتٌ "نقية" مقابل أخرى هجينة. كلها على درجات من "الاختلاط". هناك غالبا اتصالية بين ثقافتين على تماس مديد أكثر مما توجد بين حالات مختلفة لنظام ثقافي بعينه إذا أُخذ بفترات متفاوتة من تطوره التاريخي. ينجم عن ذلك أن الانفصالية الثقافية دون شك أكثر وضوحا في الزمان منها في المكان. تبدي كثير من الدراسات، وخاصة العمل الذي قام به المؤرخ إريك هوبسباوم حول أوروبا[12]، أن عراقة التقاليد خاضعة في الغالب لعملية تشييد وتستجيب لمصالح أيديولوجية راهنة. وهكذا سيتفاجأ معظم الإنكليز إذا عرفوا أن تهاني عيد الميلاد الملكية في بلدهم قد اعتُمدت عام 1932، وأن معظم قواعد الأبهة الملكية لا تعود إلى أبعد من نهاية القرن19. في فترات القطيعة، لا يكون خطاب الاتصالية سوى *"أيديولوجيا تعويضية"*[13]، ولكي نوضح الملاحظة الأخيرة، يمكننا الإشارة إلى الأصوليات الثقافية والدينية، التي تبعث بشكل منتظم معتقداتٍ وممارسات، عفا عليها الزمان أو أنها لم تكن موجودة بهذا الشكل في يوم من الأيام. يمكننا أيضا أن نذكر عدد الممارسات الرمزية المميزة لزمر المهاجرين القرويين، البعيدين عن جاليتهم القروية الأصلية والذين يريدون الإشارة عبر هذه الممارسات إلى أن المنفى لم يبدل شيئا من موقفهم، فمن أجل المحافظة على الرباط الاجتماعي مع الجالية القروية، يؤكدون

---

(12) E. Hobbesbawm (ed.), The Invention of Tradition, Cambridge University Press, 1983.

(13) R.Bastide, Continuité et discontiuité des societés et des cultures afro-américaines, Bastidiana, n 13-14, janv.-juin.1996

بشكل رمزي الاتصالية الثقافية، كما هو الحال مثلا في سلوك المهاجر القبيلي، ففي كل مرة يعود فيها إلى القرية خلال إجازاته، يتخلى عن زيه المديني، ويزور سريعا خيامه وقطيع الماشية وقراباته ثم يظهر في تجمع الناس وفي المسجد[14]. مثال آخر ذو دلالة أيضا عند المهاجرين القرويين البرتغاليين في منطقة باريس الذين يجلبون قسما هاما من أغذيتهم اليومية من قراهم في البرتغال، التي ارتبطوا بها بشاحنات مكوكية أسبوعية. فأن يأكل كما في بلده، وأن يأكل منتجات بلده، هو تأكيد على أن كل شيء مستمر كما في السابق، على الرغم من الاغتراب، حتى أنهم يجلبون البطاطا! وهنا يكمن رمز قوي للارتباط بالأرض[15] المغذية الأصلية، وتعبير عن الوفاء الثقافي[16]. ومع ذلك فإن الاتصالية في الحالات المذكورة هنا، رمزيةٌ أكثر منها واقعية: ليست ممكنة إلا بالنسبة لبعض الممارسات الرمزية الخارجة عن سياقها، في الوقت الذي يخضع فيه مجمل المنظومة الثقافية للمهاجرين لتحول، بشكل غير محسوس وبشكل عميق من خلال الاحتكاك مع المجتمع المضيف.

إذا كانت كل الثقافات تستحق نفس الانتباه ونفس الاهتمام من قبل المراقب، فهذا لا يسمح أن نستخلص منه أنها تمتلك جميعها نفس الدرجة من الاعتراف الاجتماعي. أيضا سيكون من غير المنطقي الانتقال من نزعة نسبية منهجية إلى حكم قيمة يقول بالنسبية. فالثقافات ليست مستقلة عن العلاقات الاجتماعية، التي تكاد تكون دوما علاقات غير متساوية. وفي حال أنه لا

---

(14) A.Sayad, Les trois ages de l'émigration algérienne en France, Actes de la recherche en sciences sociales, n15, 1977.

(15) تسمى البطاطا بالفرنسية pomme de terre (تفاح الأرض)، وهذا يفسر تعليق الكاتب حول ارتباط البرتغاليين بالأرض. مع العلم أن البطاطا مادة غذائية شائعة وشعبية في فرنسا. مترجم

(16) M. Beatriz Rocha Trindade, Structure sociale et familiale d'origine dans l'émigration au Portugal, Ethnologie francaise, VII, n3, 1977.

توجد ثقافات حقيقية إلا تلك التي أنتجها الأفراد أو الزمر الذين يحتلون مواقع متفاوتة، فإن ثقافات الزمر المختلفة تكون إلى هذه الحد أو ذاك في وضعية قوة (أو ضعف) واحدتها بالمقارنة مع الأخرى. يجب على التحليل إذن أن يأخذ بالحسبان التراتب الموجود بحكم الواقع de facto بين الثقافات والذي ينجم عن التراتب بين الزمر الاجتماعية التي تنتمي إلى نفس الفضاء الاجتماعي. ورغم ذلك، يجب على هذا النوع من التحليل أن يتجنب التأويلات المفرطة في اختزاليتها، كما في التأويل الذي يفترض مثلا أن الزمرة الأقوى اجتماعيا تستطيع دائما فرض نظامها (الثقافي) على الزمرة الأضعف. علاقات الهيمنة الثقافية، كما بيّن كلود غرينيون وجان كلود باسرون[17]، لا تقبل التحليل بنفس الطريقة التي لعلاقات الهيمنة الاجتماعية. الأمر الذي يؤدي إلى أن ثقافة خاضعة ليست بالضرورة ثقافة مستلَبة، من باب أن الزمر التابعة اجتماعيا ليست محرومة من مصادر ثقافية خاصة بها. وحتى الأكثر ضعفا لا يجدون أنفسهم أبدا عُزّلا بالكامل خلال مجابهتهم الثقافية. إن أخذ العوامل الاجتماعية في تشكّل المنظومات الثقافية بعين الاعتبار، أدى خلال السنوات العشرين الأخيرة إلى إعادة تفحُّص مفهوم الثقافة.

أصبحت الثقافة منذ ذلك الحين تُفهم كمجموعة دينامية، متماسكة إلى هذا الحد أو ذاك (دون أن يكون ذلك بمنتهى الإتقان). فالعناصر التي تشكلها، وبسبب أنها تأتي من مصادر مختلفة في الزمان والمكان، ليست أبدا مندمجة واحدتها مع الأخرى بشكل كامل. بمعنى آخر، هناك "لعبة jeu" في المنظومة، هذه اللعبة هي الفجوة التي تنزلق فيها حرية الزمر والأفراد من أجل التعامل مع الثقافة. كذلك، بدلا من اللجوء إلى مفهوم مفرط السكونية، كما يفعل ليفي شتراوس، من أجل تحليل منظومة ثقافية، يمكن، كما

---

[17] C. Grignon, J.C. Passeron, Le Savant et le Populaire, Gallimard/Le Seuil, 1989.

يقترح روجي باستيد، تفضيل استخدام مفاهيم [عملية] *البناء* " و*التفكيك* " و*إعادة البناء* "، التي تأخذ بالحسبان دينامية المنظومة. الثقافة في الحقيقة عمليةُ تشييد قيد الإعداد كل لحظة عبر هذه الحركات الثلاثة[18].

كيف تتبدل الثقافات

إن الجهد الذي تبذله كل زمرة من أجل التميّز عن الزمر الأخرى هو أيضا أحد العوامل الهامة في التبدل الثقافي. أظهر فريديرك بارث في مقال يظل شهيرا[19]، كيف تميل زمر متجاورة، قريبة جغرافيا وثقافيا، إلى زيادة حدة الاختلافات الثقافية من أجل تقوية "*حدودها الإثنية*". ومن مفارقة الأمور أنه بمقدار ما تكون زمرتان إثنيتان أقرب جوارا بين بعضهما البعض، بمقدار ما تصلان إلى المبالغة في السمات الثقافية التي تفرّق بينهما. ولهذا السبب، عكس ما هو مقبول أحيانا، لا تؤدي الاحتكاكات بالضرورة إلى توحيد ثقافي، بل على العكس، إنها في الغالب تحرض تفاقما في الاختلافات. تُستخدم الثقافة إذن من أجل التأكيد على الهوية الإثنية. لا تتردد زمرة ما وهي تدافع عن هويتها المعرضة للتهديد، في أن تتصرف "بالتقاليد" بحيث تبدو أصيلةً بشكل مطلق. تقود هذه الملاحظات إلى إعادة النظر بفكرة أن الاختلافات الثقافية تُنتج الهويات الجماعية، إذ نشاهد في معظم الأحيان أثرا معكوسا، وتلعب بعض الممارسات النوعية دور إجراء للتمايز الثقافي. كذلك لا تتحدد هوية زمرة إثنية من خلال مجمل العناصر في ثقافتها، بل من خلال العناصر التي يستخدمها أعضاؤها من أجل تثبيت اختلافٍ ما وصيانته.

---

(18) R. Bastide, La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique, Cahiers internationaux de sociologie, n21, 1956.

(19) F. Barth, Les groupes ethniques et leurs frontières (trad. franc. éd. orig. en anglais 1969), dans P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, Théories de l'ethnicité, Puf, 1995 (rééd. 2000).

كل ثقافة تُنجَز دون توقف من خلال الصلات الاجتماعية الداخلية والخارجية. وقبول هذا يعني رفض استخدام مفهوم "ثقافة الأصل" للإشارة إلى ثقافة المهاجرين. وفي الحقيقة لا يمكن لأية ثقافة منتقلة أن تبقى كما هي. إن عمل باستيد، المتخصص بثقافات سود أمريكا، مكرس لإثبات هذا القانون الاجتماعي. لم يكن أمام الأفارقة المنقولين كعبيد إلى الأمريكتين، من بديل غير ابتكار أنماط ثقافية جديدة، هي تلفيقية وأصيلة في آن واحد: فالطقوس والموسيقى *اللوكيومية lucumi* في كوبا، *والكاندومبلية candomlé والماكومبية macomba والباتوكية batuque* في البرازيل اعتبرت خطأً على أنها أفريقية أصيلة. لقد شرع بعض العبيد بمجرد أن تحرروا منذ القرن18، بالعودة إلى الأرض الأفريقية، لكنهم لم يتمكنوا من إعادة ارتباطهم مع "ثقافة الأصل" كما لو لم يكن قد حدث شيء، مثلما أنهم لم يتمكنوا من نقل ثقافتهم الأفرو برازيلية إلى وسطهم الأفريقي بنقاء وببساطة. في هذه الحالة الجديدة، وبالتدريج أنتج هؤلاء الذين يلقبون في أفريقيا حتى الآن "بالبرازيليين" مزيجاً ثقافيا جديدا، يجد تعبيره مثلا في الاحتفالات المسماة boi (بقرة باللغة البرتغالية) التي تقام في نيجيريا، و*burrinha* (الأتان) في داهومي، المشتقة من رقصات معروفة جيدا في البرازيل (*Rancho; bumba-meubo*)[20]. خلال تطور الأنساق الثقافية للجماعات المهاجرة، يلعب كادرُ البلد المضيف دورا حاسما، إذ يخضع مهاجرون آتون من منطقة واحدة إلى تطوراتٍ ثقافية مختلفة بشكل محسوس تبعا للبلد المضيف. أظهرت دومينيك شنابر أن الإيطاليين الذين هاجروا إلى فرنسا وإلى الولايات المتحدة قد تطوروا بشكل متفاوت. ففي فرنسا، آخذين بالحسبان النزعةَ المركزية الثقافية التي فرضتها الحكومة، والسياسةَ المعرقلةَ لتشكل جالياتٍ إثنية، كان الإيطاليون مجبرين على التخلي

---

[20]R. Bastide, L'integration des Brésiliens en Afrique, Bastidiana, n13-14, janv.-juin 1996.

عن معاييرهم الخاصة بالجالية، ولم يستطيعوا تأكيد خصوصية ثقافية معينة إلا في النطاق العائلي الخاص، الذي هو نفسه في تطور، اكتسبوها من خلال إعادة توزيع الأدوار التي تخص الرجال والنساء. أما في الولايات المتحدة فعلى العكس، سمح النموذج الوطني "للفدرالية الثقافية" بتشكيل جالياتٍ ثقافية، قادرة حتى على أن تحظى باعتراف سياسي، متجمعةٍ في الأحياء. فالبنية الجالياتية للحياة اليومية تحبذ التعبير العلني عن ثقافة مشتركة، إيطالو-أمريكية، بالضبط عبر ممارسات جالياتية دينية، احتفالية، لباسية، استهلاكية، إلخ، الأمر الذي يُحتسب اجتماعيا أكثر من الممارسات العائلية[21].

إن اعتبار الثقافة تشييدا وليس مُعطى، لا يسمح باستنتاج أن كلَّ واحد حرٌّ في أن يخترع لنفسه ثقافةً حسب الطلب. كل ثقافة هي تشييد جماعي مرتبط بالأوضاع الاجتماعية المحسوسة التي ينخرط فيها، بشكل مستقل عن إرادتهم، هؤلاء الذين يستندون إليها. إن إنتاج كل ثقافة هو ظاهرة علائقية، وفي قسم كبير غير واعية. والفرد حتى ولو أنه يشارك بالضرورة كفاعل اجتماعي في تجهيز الثقافة، ليس حرا في اختيار ثقافته ولا في تبديلها إرضاءً لمزاجه. إن اختزال الثقافة إلى أن لا تكون سوى نوع من عُدة سلاح يمكن ارتداؤها أو خلعها، كما يميل لفعله الباحثون الذين يخلطون الثقافات مع أساليب الحياة (أو "أساليب اجتماعية sociostyles")، هو إفقار هائل للمفهوم ويُحيل إلى حالة من التحليل الثقافي تتصف بجهل الأهمية الحاسمة في تحديد الصلات الاجتماعية.

[21] D. Schnapper, Centralisme et fédéralisme culturels: Les émigrés italians en France et aux Etats-Unis, Annales E.S.C., sept. 1974 ;

الهوية الثقافية:
أوهام ونتائج...

دفع[1] كتاب الخليط الإثني إلى نقد جذري للأيديولوجيات التي تقول بالتمايز، في حين أن مجلة كومبرندر تبحث عن جواب حديث على المطالب الثقافية للأقليات[2].

إن ما يجمع بين هذه المصطلحات: إثنية، أمة، ثقافة، هوية، هو أنها عادت بقوة إلى المفردات السياسية خلال السنوات الأخيرة. لقد قامت، بفضل حركات اجتماعية، وعدةِ حروب وكتابات تصفها، بتفعيل أسئلة هي في آن واحد سوسيولوجية وسياسية وفلسفية كان من المعتقد أنها غريبة عن الحداثة: أسئلة حول الطبيعة الثقافية للحدود التي تفصل بين الجاليات البشرية.

[1] نيكولا جورنه. مجلة العلوم الإنسانية. عدد 114، آذار 2001.

[2] R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera, L'Imbroglio ethnique en quatorze mots ckés, Payot, 2001; W. Kymlicka, S. Mesure (dirs) Les identités culturelles, revue Comprendre, n1, Puf, 2000.

في كتاب *الخليط الإثني*، تضافرت جهود رينه غاليسو ومنذر كيلاني وأنّاماريا ريفِرا من أجل تقصي قائمة مصطلحات الوصف الاجتماعي sociographie المعاصر الذي أثارته أسئلة الهوية الثقافية. كان المشروع تربويا ويتقصى الحقلَ المشترك بين العلوم السياسية والأنتروبولوجيا الكلاسيكية: المواطنة والقومية والهوية والثقافة والإثنية والعرقية والأوصاف النمطية stéréotypes والتعصب اللغوي... تحت هذا المظهر الموسوعي أظهر المشروع أحيانا أنه مسكون بهاجس خاص: تفكيك الأوهام المشتركة المقترنة باستخدام هذه التعابير، وخاصة وهم الاعتقاد بأنها يمكن أن تفيد في الإشارة إلى موضوعات ساكنة ويسهل التعرف عليها. قليل من التاريخ في هذه الميادين يضيء كثيرا. إذا كان مفهوم الثقافة قد لاقى النجاح العلمي والميدياتي [الإعلامي] الذي نعرفه عنه اليوم، فهذا أولا لأنه سمح في بداية القرن20 بإفشال النظرية العرقية القديمة للأنتروبولوجيين، التي وضعت الشعوب المستعمَرة تحت هيمنة غير محدودة. حصل هنا تقدم. لكن، كما يشير ريفِرا، كان استخدامه المعاصر غامضا: إذا أمكن استخدامه دفاعا عن الأقليات المقموعة، فسيخدم أيضا في تأبيد نزعة تمايزية ليست بعيدة عن فكرة العرق، ويمكن أن يدعم كافة النزعات القومية وفوبيا الغريب والمركزية الإثنية. يدعونا ريفِرا إذن إلى تجاوز عقبة الثقافة هذه التي استنكرها جيمس كليفورد، وإلى التخلي عن كل استخدام يقوم على جوهرية المفهوم: الثقافات ليست تقاليدا وليست عقليات، بل هي تمثّلات مشيدة من قِبَل التاريخ، وهي قليلة الديمومة وتتنشّط تبعا للظروف. ضمن السياق الحالي يكون اللجوءُ إلى الثقافات وإلى بلاغة الأصالة "*استراتيجيات هوياتية دفاعية من جهة زمر اجتماعية خاضعة أو منبوذة*". الوضع إذن –باللغة المهنية الراهنة- "مضاد للثقافة anticulturaliste" بشكل واضح، ويوحي بأنه لم يعد هناك كثير من الأسس الملائمة، إن لم نقل أي أساس، لمحاولة تفسير الوقائع الاجتماعية عن طريق وجود تقاليد ثقافية (عربية- إسلامية أو يهودية- مسيحية).

إن تقارب وجهات النظر عند الباحثين يكاد يكون تاما، مما يسمح لهم بالوصول إلى نقد ذي مضمون واحد حول كافة المداخل [أبواب الكتاب]: مفاهيم الإثنية والجالية واللغة والقومية والعرق والقرابة هي في نظرهم تجريدات مفيدة في تشييد عوالم رمزية ملتفتة نحو إنتاج، أو اعتراض، العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الموجودة. لا يستطيع السوسيولوجي ولا الأنتروبولوجي إعطاءها أية دلالة إلا كنتيجة وليس كسبب. باختصار، إنها مفاهيم سيكون في نهاية المطاف من الأفضل عدم استخدامها.

في المقاربة الأولى بدا النقد الذي أجراه مؤلفو *الخليط الإثني* ناجعا، رغم أن الزمن قد تجاوزه قليلا من بعض الجوانب: من يدافع اليوم، خارج الاستخدام المتسرّع للفهم العام، عن تصور يقول بجوهرية التقاليد والثقافة والإثنية؟ ومن جهة أخرى، إن إرجاع هذه المفاهيم إلى فضاء الأيديولوجيات الخادعة لا يأخذ بالحسبان قوتها التجييشية ولا أهميتها كمشكلة سياسية: قد لا تكون كفاءة اللغات، الكبيرة إلى هذا الحد أو ذاك، أكثر من تعصب عبثي، وإن تعلُّق هذه الجالية القومية أو تلك بلغتـ"ـها" هو ظاهرة لا يمكن نكرانها، وتنظر السلطات السياسية إليها بكل جدية.

لهذا السبب، ومن أجل المضي أبعد في جدالات الفلسفة السياسية المعاصرة، سيكون الرجوع مفيدا إلى العدد 1 من مجلة *كومبراندر*، فقد قدمت، بإشراف ويل كيمليكا، الفيلسوف الكندي والمتخصص بالتعددية الثقافية، وسيلفي ميزور، عالمة الاجتماع ومؤلفة كتاب بعنوان *مفارقات الهوية الديموقراطية* عام 1999[3]، قدمت حالة ممتازة للتفكير حول مسألة الهويات الثقافية. نحن هنا أمام سجال –لا تتعدد فيه نظرات المؤلفين- وقد كان السؤال المركزي هو التالي: إلى أي حد يعتبر الاعتراف بالهويات الثقافية

(3) بالاشتراك مع رينو Renaut فلاماريون، طبعة ثانية 2002.

متوافقا مع مبادئ المساواة والحرية التي هي مبادئ المجتمعات الحديثة والديموقراطية؟

هذا النقاش المبدئي، كما يذّكر كيميلكا، مزود سلفا بسياق نظري يعارض في الولايات المتحدة بين *"الليبراليين"* و*"الجالياتيين"*. يمكن القول، على نحو مبسط، أن الفئة الأولى تدافع عن حرية الفرد، والثانية تؤكد على أولوية الجالية، ومع ذلك، ومن خلال مجابهتها للتطورات الملموسة للمطالب الثقافية الخاصة بالأقليات الأمريكية، فقد خضعت المساجلة لتحول منذ عشر سنوات: لا يوجد عمليا أقلية ترفض، باسم اندماجها الثقافي، المُثُل الديموقراطية والليبرالية. تنتقل المساجلة إذن إلى مستوى آخر: مستوى الأهلية الثقافية للحكومة ودرجةِ الاعتراف العمومي الذي يجب منحه لثقافات الأقليات، سواء كانوا محلية أو مهاجرة أو فئوية (نساء، عميان...).

وهنا يمكن أن تتنوع المواقف بل وأن تتجابه باسم نزعة نسبية للقيم هامة إلى حد ما، لكن دون أن يَطرح منظورُ الحقوق الجماعية الجديد، بشكل مباشر، عودةَ الجاليات المغلَقة والمحاصِرة بالنسبة للفرد. وكما يوضح ميشيل سيمور Michel Seymour، تمتلك النزعة القومية والنزعة الليبرالية تاريخا مشتركا ينأى بهما عن المواجهة، ولا نعرف لماذا لا تتمكن الليبرالية أن تقبل أشكالا جديدة من التكلفة الثقافية، ليس لها من علاقة هامة مع عودة *"التقاليد الإثنية"*.

تصبح نزعة التعددية الثقافية المطروحة بهذا الشكل، مسألةً مفهومة بشكل أفضل في أوروبا، حيث تظهر الدولة- الأمة (أكثر مما هي في الولايات المتحدة) كضامن للحرية الفردية، وحيث النزعة الخصوصية تبدو سببا للانقسام وعاملا في التراجع الثقافي.

ثلاثة أسئلة تهيمن على مجمل المساهمات: سؤال حول توافق بعض الهويات الثقافية، المعروفة بأنها تقليدية، مع الحداثة، وسؤال حول حيادية الدولة،

وسؤال حول طبيعة الحقوق التي يمكن للاعتراف بالاختلافات الثقافية أن يفتح لها الباب.

تفترق التحليلات بصدد السؤال الأول (ملتحقة بذلك بمؤلفي *الخليط الإثني*): من النزعة "*القبلية* *tribalisme*" الأفريقية الناجمة، بحسب لوكا سوسوي Lukas Sosoé، عن تطعيم الوطنية الحديثة بكيانات كولونيالية، وحتى الدور "*التحديثي*" للإسلام في الضواحي بحسب فرهاد خوسروخافار Farhad Khosrokhavar، تُستبعَد فكرة ظهور ممكن للثقافات غير الحديثة، إلا ربما في حالة النزعة "*الآسيوية الجذرية*" التي قام بتحليلها جان لوي مارجولان Jean-Louis Margolin. وبشكل أكثر بساطة، إن دفاع فيليب جان كاتينشي Philippe-Jean Catinchi عن ثقافة "*تمّت في كورسيكا*" بدل "*تقاليد كورسيكية*" يقدم إضاءة مفيدة حول مسألة القِدَم المفترضة للنزعة المناطقية الفرنسية.

وحول النقطة الثانية المتعلقة بحيادية الدولة، توجد اختلافات: هل يجب التخلي، كما يدعو إلى ذلك سيمور، عن هذه الفكرة الخاطئة والتحضير لتشييد حكومات عديدة القوميات تضمن، كما في كويبك، حقا جماعيا في الاختلاف الثقافي واللغوي والديني؟ أو أنه، تبعا لدومينيك شنابر، يجب القبول بفكرة أن فرض ثقافة مشتركة هو الثمن المتوجب دفعه من أجل ضمان وصول متساوٍ إلى مصادر بلد حديث؟

يكمن خلف هذه التساؤلات، كما استشعر ذلك الباحثون، أن العواقب القادمة للوحدة الأوروبية هي التي قيد الاختبار: هل يجب الإذعان لثقافة مشتركة أو تطبيق نظام تعدد ثقافي على فسيفساء القوميات، المختلفة بطبيعة الحال عن القوميات الموجودة حاليا؟ لا يعتقد ميشيل فوشي Michel Foucher، الجغرافي، على أي حال بأوروبا ذات المناطق [الأقاليم] التي لا تشكل كيانات ثقافية إلا في قلّة من الحالات معروفة جيدا (كاتالونيا على رأسها).

أخيرا يواجهنا سؤال مرتبط بالسؤال السابق، حول طبيعة الحقوق الثقافية التي يمكن أن تكون مفتوحة [غير محدودة] عن طريق سياسة الاعتراف. ما هي حدودها بخصوص الأصول والأخلاق والعائلة والتعبير الديني واللغة؟ هل سيكون الفرد مستعدا لقبول أن تكون المُلكيةُ والميراث وأنظمةُ العمل والتعاملُ الخصوصي مع النساء والأطفال وأنظمةُ الزواج والعقوباتُ المطبقة، مختلفةً تبعا للجالية الثقافية التي ينتمي إليها؟

على الرغم من أن هذه الحالات موجودة في العالم، فإن كافة المؤلفين متفقون على استبعاد فكرة أن يكون إنكار الحقوق الأساسية للإنسان وللمواطن مبررا من قبل الاختلافات الثقافية. ومعنى ذلك على صعيد المبادئ، أن امتلاك الحقوق بالثقافة (أو المتعلقة بالثقافة) لا يمكن أن تُمنح بشكل جماعي، بل بشكل فردي. يمكن لكل واحد، في دولة ذات تعدد ثقافي، أن يحصل على حق تعلم لغته، لكن لا يمكن لأية جالية أن تجبر أطفالها أو جيرانها على ذلك، ولا حتى على البقاء عضوا في الجالية المعنية... وهكذا دواليك، الأمر الذي يبدو أنه يقصر سلطة المؤسسات الجماعية -إذا استثنينا التسامح والعناية- على قسم كاف. لأن التصرف بهذا الشكل يجعل من السهل رؤية أية دولة لا على التعيين منقادة إما إلى الاعتراف بأنها تجمُّع أعلى من التجمعات التي تتألف منها، وإما إلى منع فرض هذا الحق على نفسها (الذي هو في النهاية شكل من الثقافة). هذه واحدة من المفارَقات المتعددة التي يمكن أن تصل إليها "النزعة النسبية للقيم" التي استنكرها ريمون بودون Raymond Boudon: إذا كان التسامح قيمة، لا يمكن إذن التشكيك به من خلال عاقبته البحتة (التي ستكون التسامح تجاه التعصب).

نقاط توضيحية

الثقافة والتقاليد

غالبا ما يعني نقلُ ثقافة ما أو دينٍ أو تقاليد أنه عملية إعادة إنتاج مطابق لما كان قد حصل عليه الفرد من أسلافه أو من معلّميه. هذه الدلالة، المتمركزة حول الوفاء للنموذج وحول المحافظة على الميراث، لا تحوز إلا على قسم من الظواهر المشاهدة في المجتمعات البشرية.

الثقافة: حتمية متبدلة

خلال القرن20 عملت العلومُ الإنسانية، وخاصة بعضُ الأنتروبولوجيين، على توسيع تأثيرات الانتقال الثقافي على الرغم من النظريات العنصرية والقائلة بالطبيعة. انتعشت هذه الحركة خلال الثلاثينيات مع أعمال مارغريت ميد (1901- 1978) وروث بنديكت (1887- 1948)، اللتين نسبتا إلى التشكل الاجتماعي المبكر للأطفال، القدرةَ على صياغة شخصيات متوافقة مع نموذج ثقافي معين، خاص بكل مجتمع. مثلا، ليست الاختلافات الموجودة في التصرفات بين الجنسين ذات صفة كونية، بل متأثرة ثقافيا.

كانت هذه النظرية المستوحاة بشكل خاص من التحليل النفسي، ذات تأثير في المجتمعات الغربية على الأهمية المتصاعدة المعطاة إلى المحدِّدات المدرسية والعائلية. لكنها لم تكن تأخذ بالحسبان حيثية أن الثقافة لا تُستبطن بالكامل، وأنها تتعرض لمعارضات ولتجديدات ولاستعارات.

توصل أبرام كاردينر (1891- 1981) إلى التمييز بين جانبين من انتقال الثقافة: الانتقال الذي يحصل عن طريق "المؤسسات الأولية" (العائلة وضوابط التربية الأساسية) والمكتسب بشكل مبكر؛ والانتقال الذي يحصل عن طريق "المؤسسات الثانوية" (الدين والقانون..) والذي يُفرض لاحقا[1]. تبعاً لكاردينر إن المؤسسات الأولية هي التي تصوغ "الشخصية الأساس"، أي المقدَّرات النفسية الخاصة بمجتمع ما. وتمثّل المؤسسات الثانوية بشكل ما أيديولوجيا المجتمع، التي تتوافق مع "الشخصية" التي تتماشى معها. ومع ذلك قد تنتقل هذه الأيديولوجيا دون أن يتم استبطانها: بإمكاننا أن نحاط علما بالفلسفة الماقبل سقراطية دون أن نصبح إغريقا من القرن الخامس.

هذه الاستقلالية النسبية تأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن بعض العناصر من الثقافة تستطيع أن تجول، وأن تندمج مع ثقافات أخرى، دون أن تبدل منها في نهاية المطاف.

ما هي التقاليد؟

التقاليد تعني ممارسةً أو معرفةً موروثة من الماضي، متواترة من جيل إلى جيل. غالبا ما يعزى إلى التقاليد أصلٌ من الأسلاف واستقرارٌ في المحتوى. لقد شدد المؤرخ إريك هُبسباوم عام 1938 على أن التقاليدَ الوطنية أو الشعبيةَ حديثةُ العهد غالبا (عدة عشرات السنين)، وأظهر أن محتواها خضع لتبدلات هامة[2].

[1] A. Kardiner, Lindividu dans sa societé, 1969.

[2] E. Hobbesbawm, Inventer des traditions revue Enquete, n2, Dossier «Usages de la tradition», 1995.

يتضمن مفهوم التقاليد إذن جزءا مهما تمت المحافظة عليه لأسباب رمزية ومعيارية. وفي الحقيقة ليست التقاليد بالتحديد عادات روتينية كيفما اتفق (كالاستيقاظ صباحا والنوم مساء)، إنما هي معارف وأفعال حاملة لقيمة ولدلالة تخص زمرة بشرية خاصة.

إن صفة "تقليدية" التي تطلق على أشياء أو فنون أو حكايات أو مراسم أو آداب الكياسة أو المعتقدات أو وصفات المطبخ، تمتلك القدرة على أن تسدل حجابا على ماضيها وأن تُمأسِسَها كرموز تتماهى معها [تأخذ منها هويتها]. يرى بعض الأنتروبولوجيين أنه لا يجب التعامل مع التقاليد كميراث من الماضي، بل كممارسة راهنة، من خلالها "نختار هذا الذي بواسطته نعترف بأنه يحدد وضعنا"، كما يصرح جان بويّون Jean Pouillon. فالتقاليد هي بحسب جِرار لَنكلود، "قطعة من الماضي تمّ تشذيبها على مقاس الحاضر". انتقال تقاليد ما هو في معظم الأحيان القيام باختيار راهن[3].

الانتقال الشفاهي، الانتقال الكتابي

توجد هذه الأيام مجتمعات لا تنتقل ثقافتها إلا مشافهة. وهناك حضارات تطورت من دون كتابة. طوّرَ الأنتروبولوجي جاك غودي منذ عام 1977 فكرة تقول إن الشفاهية والكتابية ليستا فقط حوامل للغة، بل تحرضان أنماطا مختلفة من المعرفة وربما أشكالا مختلفة من الفكر[4].

فعنصر ما من ثقافة شفاهية لا يتوافق مع "نسخة قياسية": إذ يمكن أن تتدخل تبدلاتٌ غير محسوسة في كل إنجاز. ومن جهة أخرى، إن استيعاب

[3] G. Lenclud, «Qu'est-ce que la tradition», dans M, Détienne (dirs), Transcrire les mythologies, Albin Michel, 1994.

[4] J. Goody, La Raison graphique, Minuit, 1979.

الذاكرة البشرية الآني لا يسمح بنظرة متوافقة على جملة هامة من البيانات.

وعلى العكس، تقود الكتابة إلى ممكنات أخرى:

- إمكانية أرشفة المعلومات خارج الذاكرة وتحرير هذه الأخيرة.
- إمكانية تثبيت محتوى ما وإدراك التبدلات التي تضاف إليه، وبالتالي تمييز "نص أصلي" عن "التعليق" عليه [الحواشي].
- إمكانية إعادة تنظيم المعرفة، وترتيبها بشكل آخر واستكشاف ما فيها من انقطاعات منطقية.
- إمكانية عزل القول عن سياقه وعن قائله، مما يسمح باستخدامٍ أكثر تجريديةً للغة.

لقد دعم غودي فرضيةَ أن الانتقال الكتابي كان عاملا محتملا لظهور معارف أكثر عقلانية، تجريدية، معقدة وتخضع للموضوعية —بكلمةواحدة: علمية- ، وكذلك لترتيب دواويني [بيروقراطي] في المجتمعات الحديثة.

حرضت هذه الفرضية انتقادات وإسهامات. رفض ميكايل كول Michael Cole وسيلفيا سكريبنر Silvia Scribner، عالما نفس، فكرةَ أن الكتابة تحرض على (أو تؤدي إلى) كفاءات ذهنية مختلفة عن الشفاهية. وساندت كارول فلدمان Carol Feldman فكرة أنه في الثقافات الشفاهية كان التروّي يمارَس على النصوص بجودة مماثلة. وحصرت إليزابيت أيزنشتاين Elisabeth L. Eisenstein التأثيرات الممكنة للكتابة في وظيفة التخزين والضبط الاجتماعي.

أما دافيد أُلسن[5] وبتر دِني Peter Denny وروبير شولز Robert Scholes وبرِندا ويليس Brenda Willis فقد دافعوا عن أطروحة غودي وهم يدققونها: وسطيا، تدعم ملاحظاتهم خصائص الكتابة، "الانتزاع من السياق" والتروّي، لكنهم يشكّون في التأثيرات الأخرى التي أشار إليها غودي.

---

(5) D. Olson, L'Univers de l'ecrit, Retz, 1998.

الاصطناع الثقافي للأمم الأوروبية

الأمم[6] الأوروبية ثمرة تشييد تاريخي. فلقد قام مثقفو القرنين19 و20 بصياغة الرموز والأبطال والأحداث. وضَمَنت الرواياتُ التاريخية والصروح العامة والمعارضُ الكونية ومتاحفُ التعليم ترويجَ ذلك.

كان القرن19 في أوروبا قرنَ القوميات، فقد عرف التاريخ بشكل جيد تعابيرا مثل "ربيع الشعوب" والثورات والقمع والمعارك...، لكن الانتقال من أوروبا الأمراء إلى أوروبا الأمم لم يكن فقط شأن التمردات والمجتمعات السرية والتحالفات الاستراتيجية، بل تم التحضير له أيضا وترافق مع ثورة كبرى أيديولوجية وثقافية، تأسست من خلالها الأمم ككيانات للشعوب وكفاعلين سياسيين. لم "تستيقظ" الأمم في القرن الماضي من أجل التخلص من الاستبداد: إنها لم تكن موجودة سابقا.

تُعرّف الأمم الآن بشكل شائع على أنها "*زمرة بشرية، هي بشكل عام واسعة بما فيه الكفاية، وتمتاز بوجود وعي بوحدتها (التاريخية والاجتماعية والثقافية) وبوجود إرادة للعيش المشترك*" (مأخوذ من قاموس بتي روبير طبعة سنة 1996).

---

[6] آن ماري تييس. مجلة العلوم الإنسانية. عدد 110، تشرين الثاني 2000.

لكن من أجل أن تعبّر إرادة العيش المشترك عن نفسها، توجّب في البداية على كل أمة، ليس فقط إيجاد الوعي بهذه الوحدة، إنما تشييده أيضا. لأنها في نهاية القرن18 لم تكن تقوم بَعدُ إلا على مسلّمة، هي على تباين كامل مع الوقائع الاجتماعية الأشد وضوحا. فلكي تنشأ هذه *"الجاليات المتخَيَّلة"*[7] التي هي الأمم، لزم إعطاؤها تاريخا ولغة وثقافة مشتركة. لقد كان مشروعا عملاقا ذاك الذي حشد خلال عقد علماءً وكتابا وفنانين.

ما هي الأمة؟ تبعا لفكرة شائعة صيغتْ في نهاية القرن19 وتم تفعيلها مجددا، هناك مفهومان متعارضان للأمة: المفهوم الذاتي، وهو الفرنسي، وقد أتى من الثورة، فهو يجعل من الانتماء القومي تعبيرا عن الخيار العقلاني والتعاقدي للانتماء إلى جالية. والمفهوم الموضوعي، ويوصف بالألماني، متعلق بالحركة الرومانتيكية، يحدد الانتماء القومي من خلال قرائن إثنية وثقافية. هذه المعارضة خادعة، لأن الأول والثاني مرتبطان داخليا، حتى ولو تم التشديد على كلّ منهما بشكل متفاوت تبعا للسياقات السياسية والاجتماعية.

الأمة، تجسيد للشعب السيد

إن مفهوم الأمة، بالمعنى الذي نعطيه لهذا المصطلح، متحد جوهريا مع الثورة الأيديولوجية الكبرى التي بدأت في نهاية القرن18، والتي نقلت شرعية السيادة إلى الشعب ورفضت الانقسام الاجتماعي إلى مراتب متمايزة. وخلافا لتجمع شعب محدد من خلال خضوعه لنفس العاهل، فقد طُرحت الأمة بصفتها مستقلة عن التاريخ السلالي [للحكام] والعسكري: إنها تسبق أميرها بالوجود وتبقى بعده. يمكن، تبعا لصروف التاريخ، أن تُضطهد أو تنقسم، لكن واجبها هو النضال من أجل حريتها. لقد اعتبرت الأمةُ جاليةً بالولادة،

---

[7] B. Anderson, L'Imaginaire national: réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme, La Découverte, 1996 (rééd. 2002; (éd. orig. Imagined Communauties, Verso, 1983).

تؤسس من حيث المبدأ للمساواة وللأخوّة بين أعضائها. الفكرة كما تبدو انقلابية، تطرح تكافؤا، من وجهة النظر القومية، بين الأشد قوة من الأرستقراطيين والأشد فقرا من الكادحين. أيضا يجب أن تكون متقاسمة كي تصبح قوةَ تحولٍ اجتماعي وسياسي. من أجل ذلك يجب أن تتخذ الهويةُ الجماعيةُ لأعضاء الأمة شكلا يسمح، بدءا من مرجعيات وممارسات مشتركة، بأن يتنامى شعورٌ بالانتماء إلى هذه الهوية.

لم يكن الهدف واضحا في البداية. وكما أشار إرنست جلنر[8]، كان عدم التجانس الثقافي هو القاعدة في الإمبراطوريات والممالك والإمارات في العصر ما قبل القومي، وكانت مرجعيات الهوية للأفراد محددة عن طريق مقامهم الاجتماعي ودينهم وانتمائهم إلى جالية محلية ضيقة إلى حد ما وغنية بالخصوصيات من كل نوع. كل شيء تقريبا في القرن18 كان يفرّق شريفاً من فرانكفورت [شمال شرق ألمانيا] عن المزارع البادوي [جنوب غرب ألمانيا]، والبرجوازي في ميلانو [شمال إيطاليا] عن الراعي الكَلَبري [جنوب إيطاليا]، وكاتب العدل من روان [شمال غرب فرنسا] عن الحرفي البروفانسي [جنوب شرق فرنسا]. وإذا كانت الهويات القومية الألمانية والفرنسية والإيطالية لا تبعث على الشك أبدا هذه الأيام، فالسبب هو أن جهدا هائلا أُنجز في سبيل خلق هوية وتعليم للقومية منذ قرنين.

لماذا الرغبة في العيش المشترك؟ لأن الفرد يمتلك ميراثا جماعيا مشتركا ولا يجوز التصرف به. هذا هو أساس فكرة القومية كما يشير إرنست رينان في محاضرته الشهيرة التي ألقاها بعنوان: *ما هي الأمة؟*[9]: *"الأمة روح، ومبدأ*

[8] E. Gellner, Nations et nationalismes, Payot, 1989.

[9] E. Renan, Qu'est-ce qu'une nation?, conférance donnée a la Sorbonne le 11 mars 1882; rééd. avec présentation et notes par J. Roman, Pocket, 1992 (rééd. 1999).

[ظهرت ترجمتها العربية في مجلة نزوى. عدد34، 2003. بيد حسن شامي]

ذهني. شيئان، ليسا في الحقيقة سوى شيء واحد، يشكلان تلك الروح وذلك المبدأ الذهني (...) الأول هو امتلاك مشترك لميراث غني من التذكارات، والثاني هو الرضى الراهن، الرغبة في العيش معا، الإرادة في متابعة الإعلاء من شأن الميراث الذي تسلمناه جميعا". لقد تضمّن تَشكّلَ الهويات القومية تشييدَ هذا الميراث الذي يكشف في الواقع عن تشابه مذهل. كافة الهويات القومية متمايزة، لكنها تتنوع تبعا للمقولات ذاتها.

كل قومية معروفةٍ تمتلك في الحقيقة تاريخا على مدى أجيال ومستمرا، يقيم رابطا بين الأسلاف المؤسسين والحاضر، ولغةً وأبطالا وصروحا ثقافية وصروحا تاريخية وأماكن للذاكرة وتقاليد شعبية ومناظر طبيعية تصلح كرمز أو كشعار. المدرسة الابتدائية تعلّم ما الذي يتألف منه هذا الميراث الجماعي الذي يشكل اليوم منبت كافة تمثّلات الأمة، بدءا من علامات أوراق البنك وحتى المراسم الرسمية. لقد تم إعدادها من حيث الجوهر في القرن19.

تَشكل اللغات القومية

يتكلم الفرنسيون اللغة الفرنسية، والسويديون السويدية، والبولونيون البولونية، والبلغار البلغارية، إلخ. يبدو لنا من الطبيعي أن تجد كل أمة هويتها في لغة خاصة بها. ومع ذلك لم يكن المشهد اللغوي في أوروبا عصر الأنوار يشبه في شيء المشهد الحالي، حيث تتوافق التخوم القومية مع الحدود اللغوية. كانت اللغة التي يستخدمها الأفراد وفي نطاق محدد تعتمد على كيانهم الاجتماعي وعلى سياق الاتصال، كانت جمهرة الشعب الريفي تتكلم لهجات بشكل شفاهي فقط، في حين أنه كانت تتعايش عدة لغات مكتوبة معا (لغة العبادة ولغة الإدارة ولغة البلاط).

صيغت *مراسيم أكاديمية برلين* باللغة الفرنسية تحت إدارة فريدريك الثاني في بروسيا، وكان الفيلسوف جوهان غوتفريد هيردر يأخذ على الأرستقراطيين الألمان أنهم لا يتكلمون الألمانية إلا مع خيولهم وحيواناتهم الأليفة. كانت اللغة الفرنسية في قسم هام من أوروربا لغة البلاط ولغة الثقافة، في حين أن كثيرا من سكان المملكة الفرنسية لم يكونوا يتكلمونها، وجعلت المَلَكيةُ في عهد فرانسوا الأول من الفرنسية اللغةَ الإدارية للمملكة، وأُنشئت فيما بعد أكاديميةٌ مكلفة بالسهر على نقاوتها وعلى إشعاعها الثقافي.

كانت المملكة الفرنسية مع ذلك تتصف بخليط لغوي كبير (لهجات أوكي[10] oc ووي oïl والبريتانية والباسكية والفلاماندية...) دون أن ينشغل الملك أبدا بتوحيد الاستخدامات اللغوية لرعاياه. ومع الثورة الفرنسية تبدل كل شيء، كان استخدام "لغة المَلِك" علامة على المقام الاجتماعي والأصل الجغرافي، وأصبح استخدام اللغة القومية واجبا على جميع المواطنين لأنه يشير إلى انتمائهم إلى الشعب حيث تكمن السيادة من الآن فصاعدا. اعتُبرت "اللهجاتُ المحلية patois" منذ ذلك الحين من بقايا النظام القديم [السابق للثورة الفرنسية]، وعليه توجب استئصالها.

بدا التجانس اللغوي في مجمل أوروبا ضروريا لتحقيق الأمة كوحدة اجتماعية وثقافية. كان الأمر يتعلق أحيانا بتعميم استخدام لغة موجودة سابقا، إما عند الشعب (كحالة فرنسا) أو في صميم النخبة (كحالة ألمانيا). لكن في معظم الأحيان، كان يتوجب البدء بتحضير اللغة المشتركة، فقد كانت توجد أحيانا لغة مكتوبة، لكنها قديمة، وغير صالحة للعديد من

[10] لهجات رومانية في وسط فرنسا، مقابل لهجات أخرى تسمى وي *oïl* في جنوب لوار. تبعا لطريقة قولهم "نعم". مترجم

الاستخدامات: يجب إذن إغناؤها وتحديثها (كحالة اللغة الإيطالية وعدة لغات سلافية)، وأحيانا أخرى كانت اللغة المكتوبة مقتصرة على استخدامات ثقافية، وفي مثل هذه الحالة يجب التأسيس على اللهجات المستخدمة عند الشعب (حالة اللغة الفنلندية والإستونية واللغات السلافية البلقانية).

أنجز علماء اللغة عملا ضخما بدءا من نهاية القرن18 من أجل تحضير اللغات القومية وضبطها بالقواميس وبالقواعد، وكان من الواجب تشجيعها: أنشئت لهذه الغاية روابط تكافح من أجل تمويل طباعة الكتب والجرائد باللغات القومية الجديدة، وافتتحت مدارس من أجل تعليمها. تم التوحيد اللغوي بسرعة متفاوتة تبعا للسياسات المدرسية ولمستويات النمو الاقتصادي.

مازالت عملية الخلق اللغوي هذه، المرتبطة بظهور المطالب القومية تتتابع اليوم، وهي قائمة تحديدا في الدول الجديدة الآتية من يوغوسلافيا السابقة (التمييز بين اللغة الصربية والكرواتية اللتين أنشأهما في القرن19 العلماء كلغة واحدة مكتوبة بأبجديتين، وإعلان المقدونية كلغة قومية منفصلة عن البلغارية). إن طلب الاعتراف بأمة روما rom [من غجر أوروبا] دون أرض، المُعلَن في براغ في تموز 2000 قد ترافق مع مشروع وضْعِ رموزِ لغةٍ موحدة بدءا من لهجات يتكلمها العديد من الروما والغجر في أوروبا.

تواريخ وأساطير قومية

لم تكن الأمم تمتلك في مطلع القرن19 تاريخا، وحدث فقط في العقود التي تلت أن تمت كتابة التواريخ الأولى التي تقصّت وجود هذه الكائنات الجماعية عبر الأجيال، قام بها مثقفون ليبراليون وقوميون. تتميز التواريخ القومية بالأساس عن التواريخ الملكية، فأمة ما لا تستولي أبدا على أراضي جيرانها، فهي لم تكن تفعل على مرّ القرون سوى مقاومة الهيمنة والغزو،

وبضراوة كانت تدافع بالمصادمات والمشقّات، عن الأرض التي أوقفها لها الأسلاف. ينتمي أبطالها إلى كافة طبقات المجتمع، بما فيها الأكثر تواضعا: الفلاحون (ونادرا الفلاحات) الذين يقفون بضراوة ضد العدو والمستبدين. فالوحدة الأصلية والاستمرارية عبر الزمن للكائن القومي، هما المبدآن الرئيسيان للتواريخ القومية، التي تُخفي بالنتيجة تنوع التواريخ المناطقية أو المعارك بين فرقاء الأمة. وبالمقابل كان يُعلى بقوة من شأن كافة فترات الوحدة الاستراتيجية، حتى ولو كانت عابرة. ونعرف في التاريخ الوطني الفرنسي، الحظوةَ التي حظي بها التحالف بين بضع زعماء غاليين ضد الجيش الروماني!

يَستخلص التاريخ القومي أحداثا وشخصيات نموذجية، هي أيضا معلومات وأمثلة تُحتذى من أجل المعارك القادمة، إنه يخلق ذاكرة جماعية ستنتشر بالطبع من خلال التعليم، وأيضا من خلال جملة إبداعات أدبية وفنية. لقد كانت الروايةُ التاريخية، وقد دشنها والتر سكوت في بداية القرن19، وسيلةً فعّالة من أجل أن ينتشر بشكل واسع في الشعب، الإحساسُ الوجداني بالتاريخ الوطني، وللتعرف على أبطاله. كذلك فإن روايات فترة الانبعاث[11] Risorgimento الإيطالية خلال سنوات 1830، التي أحيت النضال ضد "المستبدين" الغرباء والتي حيّت تأسيس الرابطة اللومباردية la Ligue lombarde ضد فريدريك باربروس، قد لعبت دورا هاما في تأسيس شعورٍ بالهوية الإيطالية، سابقٍ على الوحدة.

كان للوحات التاريخية العديدة المرسومة في القرن19 الدور ذاته: لقد أعيد إنتاجها أو تقليدها بشكل غير محدود على منقوشات أو حاجيات منزلية، فجعلت من التاريخ الوطني الديكورَ العائلي للحياة الخاصة. ومع ظهور

[11] الحركة الوطنية ما بين منتصف القرن18 ومنتصف القرن19، والتي انتهت باستقلال إيطاليا ووحدتها مترجم

التحول الحضري الحديث، أصبحت تماثيل الرجال العظماء تزيينات اعتيادية في الساحات العامة. وكان المستمع في المسرح والأوبرا يتأثر ويتآلف مع وجدان تاريخه الجماعي. وبشكل انتظامي طورت الاحتفالات الإحيائية الكبرى التي تكاثرت على امتداد القرن هذا الإحياء لذكرى الجالية عبر القرن.

ومع ظهور التاريخ الوطني وُلد نوع جديد من الموروث الجماعي، وهو النُصُب التاريخية، فحتى تلك الفترة لم يكن هناك سوى أبنية قديمة إلى هذا الحد أو ذاك، تُعرّف من خلال استخدامها، وكان بإمكان مالكيها أن يفعلوا بها ما كانوا يرونه مناسبا، فإذا كانوا يمتلكون الإمكانيات، كانوا يحدّثونها لتكون على الذوق الراهن. لقد كانت الكنائس الرومانية أو القوطية "تُرمم" بشكل منتظم تبعا للموضة الجديدة، وقد نُظر بإعجاب إلى تحويل جناح كنيسة من القرن13 إلى مذبح باروكي [غير كلاسيكي]. وكان للمالك الفقير أو الحريص على عقلنة مقتنياته، الوقت الكافي لتحويل رواق قديم أو قصر إقطاعي إلى مقلع للحجارة.

وهنا أيضا تبدل كل شيء مع ظهور المبدأ القومي الذي طرح حقا أسمى لمجموع الشعب على بعض الصروح التي أعيد تقييمها كنُصُب قومية. ليس من قبيل المصادفة أن تكون العمليات الأولى في هذا المجال من نتائج الثورة الفرنسية وأن يكون الأب غريغوار قد ابتكر لهذه المناسبة مصطلح "نزعة تدمير الآثار vandalisme": وحده البربري، الغريب عن الأمة يستطيع أن يؤذي الميراث المشترك. يجب أيضا تحديد ما الذي يتكشف عن هذا الميراث.

انكبّ بعد ذلك إذن عارفون وكتاب ورسامون، على تمييز الأبنية التي تُبرز بشكل خاص التاريخ القومي، والتي يجب أن تكون موضعَ إخلاصٍ متفان عند الجماعة. وهكذا، في عام 1831 طُبعت في باريس رواية تاريخية بطلتها كاتدرائية، فقد مَنح مؤلف أحدب نوتردام قُراءَه درسا في تاريخ القرون الوسطى أَولى فيه أهمية كبيرة "لبائس": قدم لهم أيضا درسا حول المعمار

القوطي، الذي لم تكن قيمته معروفة بشكل جيد في ذلك الوقت. يصرح فيكتور هيجو: "*لنحتفظ بالصروح الوطنية، ولنوحِ إلى الأمة بمحبة المعمار الوطني [القومي]*".

بعد ذلك بعدة سنوات تشكلت رسميا لجنة للنُصُب التاريخية، تحمّلت عبء وضع جرد بالأبنية ستكون موضوعا لإجراءات المحافظة والترميم. وفي نفس الفترة استنفرت البرجوازية الألمانية حول قضية كبيرة أطلقتها بعض المعالم في منطقة الراين rhénans: ترميم كاتدرائية كولوني الذي أصبح مجازا لتشييد الوحدة الألمانية.

الطبيعة الوطنية: المنظر الطبيعي كشعار

تم على امتداد القرن19 فضلاً على ذلك "قومَنَة nationalisation" انتظامية لاحقة طالت كل النتاجات الثقافية في العهود السابقة: أعيد تصنيف الأعمال الأدبية والفنية في القرون السابقة تبعا للمواصفات القومية، التي كانت غالبا مجردة من المعنى المرتبط بالفترة التي أُبدِعت فيها. وهكذا صار إدراك الأمة "من حيث *هي موجودة سلفا*" قويا، يفرض على الأجيال الحاضرة واجب الأمانة والانتقال.

نعلم اليوم ونحن ننظر إلى ملصق سياحي، أن نخمّن الجهةَ التي يعرضها علينا. لكن إذا كنا نستطيع دون تردد أن نقرن منظرا ببلد، فهذا لأن عملا كثيفا من ترميز الطبيعة بتعابير قومية قد تم في القرن19. هناك رسامون وشعراء وروائيون قد أضفوا أسلوباً وشهرة على هذه المناظر الطبيعية الرمزية للأمة، المفترض أنها تجسد روحها. منذ بضع سنوات اعترض وزير الممتلكات الثقافية الإيطالية، بسبب هذا التماهي بين الأمة ومشهدها الرمزي، ضد لطخة دعائية لماركة سيارات سويدية تُظهر آخر موديلاتها على التلال التوسكانية. لقد عمل تحديد المنظر القومي غالبا على نمط من التمايز. هذه

هنغاريا، بعد شطبها بشكل جذري من النمسا ومن وديانها الألبية، تجسدت في البوشتا Puszta (السهل الكبير) الذي يقدمه الرسامون والشعراء كنوعٍ من البحر القاري [البرّي] تمسحه الرياح، وكرمزٍ لحريةٍ برّية. ونتأت سويسرا، القائمة على أرض محصورة مقارنةً بجيرانها الأقوياء، بقممها المضيئة وبجليدها. وقام المنظر القومي النرويجي على خلجان ضيقة، يتباين انتصابها [العمودي] الثلجي [الأبيض] مع المروج الخضراء عند مالك البلد الأقدم، الدانمارك، ومع الغابات التي لا تقل خضرة عند المالك الأخير، السويد. كذلك إن تحديد النباتات يحدد بدقة المعالم البارزة: البتولة [سندر] bouleaux الروسية، الصنوبرات الفنلندية، البلوطات الألمانية، والسرو الإيطالي.

يبدو المنظر القومي الفرنسي معقداً، فهو بشكل أساسي سلسلة من المناظر المناطقية المحددة بدقة لكن المتنوعة جيدا. في القرن19 في الحقيقة، ظهر تصور للخصوصية الفرنسية مؤسس على تنوّع المصادر الطبيعية للبلد: قد تكون فرنسا نوعا من التلخيص المثالي لأوروبا. لهذه الفكرة لازمة طبيعية: فرنسا، الحليف المتناغم للمتناقضات، هي أرض الاعتدال بامتياز. وبالترجمة المشهدية: وادٍ صغير معشوشب متموج بمناخات معتدلة، تحت سماء غائمة بشكل خفيف، وأشجار تشكل أجمة وليس غابة، وقرية نائية. قوة هادئة لكافة التوليفات...

وعلى غرار النصب التاريخية، كانت المناظر الرمزية موضوعا لترويجات أيقونية وأدبية، تم تعميمها بعدئذ بشكل واسع عن طريق الصور الضوئية والبطاقات البريدية والملصقات. وانطلقت حملات تعبئة وجمعيات من أجل حمايتها. هنا أيضا طرح مبدأ الحقوق العليا للجماعة في الممتلكات العقارية التي لم يعد باستطاعة مالكيها القيام بتعديل يناسبهم. كانت القرارات الأولى بخصوص حماية الأماكن العامة قد اتخذت في فرنسا عام 1861: إذ تم في غابة فونتين بلو تحديدُ مناطق للمحافظة عليها بالحالة الطبيعية.

الفولكلور وابتداع التقاليد

أصبح المزارعُ في القرن19 كائنا قوميا بامتياز. وصارت حياة الفلاحين نوعا من متحف حي للأصول القومية كونها حافظت بفضل تقاليدها على خيطٍ مباشر مع الأسلاف العظماء. افترض أيضا أنها على صلة حميمة مع الأرض القومية. ليس من الغريب إذن أن تتكاثر حينئذ التحريات والتجميعات الإثنوغرافية التي كان هدفها الصريح الكشف عن الأسس الأصيلة للثقافات القومية.

أطلق أوائل من قاموا بالتجميع في نهاية القرن18 صيحةَ إنذار: توشك التقاليد على الانقراض النهائي، وبالتالي فإن تجميعها واجبٌ وطني مُلحّ. ومع مرور الزمن كان الفولكلور القومي يغتني. وفي حين كان المراقبون الأوائل يشتكون من الوصول متأخرين، فقد وجد أخلافهم بعد عشرات السنين مادة غزيرة للوصف: تلكم تحديدا هي حالة الأزياء التقليدية، التي وصفت بكثرة واشتهرت بدءا من سنوات 1830. يبدو جيدا أن ابتداع التقاليد، تبعا لصيغة شهيرة[12]، أو في كافة الأحوال "تحسينها"، قد اتخذ مكانا هاما في الفولكلور القومي المتنوع في القرن19.

وفي كافة الأحوال، بمقدار ما كانت الأمم الأوروبية تمضي في التصنيع والتمدين، بمقدار ما كانت تحفر هويتها تحت مرجع العراقة والعالم الريفي. ومن خلال تقديم هذه الدعائم للهوية المتمثلة بالمعارض العالمية، بدءا من عام 1851، تجاورت الصالات الكبرى للآلات مع معارض التقاليد الشعبية القومية و"القرى الإثنوغرافية". وهي المؤلفة من البيوت "التقليدية" المشيَّدة بشكل عام من أجل المناسبة، وأحيانا ضمن ديكور يذكّر بالمنظر القومي الرمزي، قد

[12] E. Hobesbawm, T. Ranger, The Invention of Tradition, Cambridge University Press, 1983.

دفعت الزوار إلى الإعجاب بالمزارعين في زيهم الخاص وهم ينكبون على حلب الأبقار ويحتفلون بالأعياد بساعات معلنة في البرامج.

لاقى القسم السويدي من المعرض العالمي عام 1878 في باريس نجاحا كبيرا وأعطى دفعا حاسما لافتتاح المتاحف الإثنوغرافية في كافة العواصم الأوروبية الكبرى. لقد تم تقديم هذه المتاحف كأماكن تعليم قومي وأماكن استلهام لثقافة "قومية بشكل أصيل". إن ظهور المبدأ القومي وتعميمه قد ارتبطا دون ريب مع طفرات اقتصادية وتقنية: وبالتوارد [واتفاقا] مع الثورات الصناعية والرأسمالية الحديثة.

لكن وكما أشار أنتوني سميث[13]، إنهم المثقفون والفنانون هم الذين حضّروا لغة الأمة، وشيّدوا الميراث الرمزي والمادي من خلال منحها شكلا وقوة تجييشية، وقد ثبت أن هذه الابتكارات الثقافية كانت ذات جدوى كبيرة، مما سمح بتأسيس أشكال ذات ديمومة لتنظيمات اجتماعية وسياسية. تُبدي بشكل جيد عدةُ أمثلة راهنة (كويبك، والدول التي خرجت من الاتحاد السوفييتي السابق، و"النزعات القومية الصغرى [الميكروية]" في الغرب) أن تشييد ميراث ثقافي جماعي يلعب دورا رئيسيا في الدعوات القومية.

---

[13] A.D. Smith, National Identity, Penguin Books, 1991.

معنى التكلم باللغة البرِتونية

من[1] بين الطرائق المعاصرة العديدة التي يؤكد من خلالها البرِتون [سكان مقاطعة برتاني Bretagne] على هويتهم، تحتل اللغة دون ريب مكانا مفضلا. إن استعمالها في صميم المجتمع البرِتوني وحدودَ توسعها وعلاقتَها مع اللغة الفرنسية، موضوعٌ لسجالٍ بين كافة الفاعلين في هذا التجديد الهوياتي.

قال الأب جان ماري بيرو Jean-Marie Perrot في بداية القرن20 [باللغة البريتونية]: *"لن يكون هناك برِتون من دون لغة برِتونية"*. يشير مثال اللغة البرِتونية بشكل مدهش إلى الصلات الأسطورية والواقعية معاً، التي توحِّد بين لغة وأمة. ويعبِّر بيير جان سيمون[2] بشكل جيد عن البعد بين هذا التأكيد الذي يجعل من اللغة السمةَ الأساسيةَ لجماعة، وبين الحقيقةِ التي تجعل من فكرة "جوهر لغوي" برِتوني نسبية.

[1] سيرج لِلوش. مجلة العلوم الإنسانية. عدد 110، تشرين الثاني 2000.

[2] J.P. Simon, La Brétonnité. Une ethnicité problématique, Presse universitaire de Rennes, 1999..

فهو يلح في الحقيقة على أن اللغة البرِتونية إذا كانت حتى اليوم محفوظة في برِتاني السفلى، فالأمر ليس كذلك في برِتاني الوسطى حيث اختفت منذ مدة طويلة. أما في برِتاني العليا، الواقعة بين رِن ونانت وفيتره وفوجر، فلم يتم التكلم بها أبدا. إنه شرخ جغرافي إذن، لكنه أيضا شرخ اجتماعي: حتى ما قبل ضم برِتاني إلى فرنسا عام 1532، تخلت الأرستقراطية البرِتونية والطبقات المهيمنة شيئا فشيئا عن اللغة البرِتونية لصالح اللغة الفرنسية. كانت البرِتونية منذ قرون لغة الطبقات الشعبية والأرياف وموانئ الصيد أكثر منها لغة الأمة. ومع ذلك طالما تقاطعت أسطَرَةُ اللغة البرِتونية مع إنكار الحكومة الفرنسية لها، لا بل مع قمعها، أو "*وصمها بالعار*" كي نستخدم مصطلح رونان لو كوديك في دراسته عن الهوية البرِتونية[3]. فمن خلال العديد من الحوارات التي أجراها مع البرِتون من أجل إغناء بحثه، بدت ذكريات هذا "*الإذلال اللغوي*" لا تمحى. إنها تشير إلى الدور القمعي الذي لعبته المدرسةُ والعقوباتُ الجسدية التي تعرض لها الطلاب حين كانوا يعبِّرون باللغة البرِتونية. لقد شرحت امرأتان، مع أنهما ولدتا بعد الحرب، كيف غذّت المدرسة إحساسا بالعار تجاه وسطهم العائلي "ذي الميول البرِتانية"، الأمر الذي يجب دوما إخفاؤه.

من العار إلى التثمين

كان العار من التكلم باللغة البرِتونية، دوما بحسب هذه الشهادات، يبدو مستبطنا بشكل قوي بمقدار ما كان الآباء الذين يتكلمون البرِتونية فيما بينهم يمنعون أبناءهم من استخدامها.

بالنسبة لكوديك، كانت الاستجابة على هذه الهوية اللغوية التي عاشها البرِتون أنفسهم على أنها سلبية وعديمة القيمة، على شكل انطلاقة أشد

[3]R. Le Coadic, L'Identité bretonne, Presse universitaire de Rennes, 1998..

تأكيدية وإيجابية. تمت هذه الانطلاقة منذ 3عقود عن طريق مناضلين يرغبون بالانقضاض على مجمل الأوصاف النمطية الملازمة "للبرِتون"، وخاصة على ما يتعلق بإرجاع اللغة البرتونية إلى كلام مهجور قديم مقاوم لحداثة اللغة الفرنسية. وتبعا لهذه الفكرة، أسست جمعيةُ ديوان Diwan عام 1977 أولَ مدرسة لتعليم اللغة البرِتونية، ثم تابعت فافتتحت 26 مدرسة بعد ذلك. وفي هذه المدارس أصبح الأطفال غارقين بالكامل ضمن عالم لغوي متبرتن [يصرّ على تكلم البرِتونية]، كطريقة تصدي لتأثير اللغة الفرنسية.

وبشكل مواز لهذه المبادرات، انطلقت مدارس عديدة، سواء عامة أو كاثوليكية، في إنشاء دورات تعليمية ثنائية اللغة. هناك حاليا أكثر من 23000 تلميذ يستفيدون من التعليم باللغة البرِتونية، إذا أضفنا الدراسات الجامعية المخصصة للغة البرِتونية، التي تمت بفضل المناضلين البرِتون خلال سنوات الثمانينيات من القرن20[4].

هذه النهضة أو الخلق الجديد للغة البرِتونية، إضافة إلى ما حصل من تقدمٍ في تعليمها، يترجَم حاليا بوضوح متزايد للرؤية. وهكذا، إذا تكلمنا بطريقة عَرَضية symptomatiqe [تلحظ الدلالات]، فقد أصبحت بعد ذلك لوحاتُ الطرق ثنائيةَ اللغة في قسم كبير من برِتاني، ويمكن خصوصا أن نلاحظ تطورا ملحوظا في الميديا [وسائط الإعلام] باللغة البرِتونية.

تكمن أهمية المحاورات التي قام بها كوديك في أنها أظهرت قيمةَ تعددالسجالات والتوترات الداخلية في الحركة البريتونوفونية [الموالية للغة البرِتونية]، وبقول آخر تنوعَّها الداخلي. يشير البعض إلى خطر المضي بعيدا في ترويج اللغة البرِتونية، مع خطر الانغلاق الجالياتي والانجراف المعادي لفرنسا. باختصار هناك خشية من نزعة يعاقبية jacobinisme معكوسة. وآخرون

[4] R. Le Coadic, idem

يجادلون حول مكان للغة البرتونية في الميديا. تبلور هذه التيمة شرخا ثقافيا كامنا: من جهة هناك أقلية مناضلة، من طلاب متخصصين أو من ضليعين، يُعلون من شأن لغة برِتونية مجدَّدة، "حديثة"؛ ومن جهة أخرى، بعيدا جدا عن اهتمامات المثقفين الحضريين، هناك الشعب المتبرتن، غالبا من أصل ريفي. اللغة البرِتونية، بمعنى من المعاني، بين الأسطورة والواقع...

الكاندومبلية في البرازيل، أو إعادة اختلاق أفريقيا

الكاندومبلية[1] دين تلفيقي أتى من التقاء العبادتين الأفريقية والكاثوليكية في البرازيل. لقد كان منذ ابتكاره رهانا للسلطة، وهو اليوم موضوع رغبة بالعودة إلى المنابع الأفريقية.

قام المجتمع في البرازيل خلال الفترة الاستعمارية على بنية تراتبية، تعتبر أن الخلاسي عندما يرتقي السلم الاجتماعي يصبح أبيضَ بشكل آلي، بحيث أصبح هذا "التبييض الاجتماعي" الذي حكى عنه الرحالة الأجانب، من الخصائص الأساسية للمجتمع البرازيلي. وكانت أهمية العلامات الخارجية للانتماء إلى الثقافة البيضاء كبيرة جدا، كان من الواجب تبيان أن المرء يستوعب رموز الثقافة المهيمنة من أجل التمكن من تحسين وضعه الاجتماعي. كان اختلاط الثقافات والخلاسية العرقية إذن موضع ترحيب، لكن دوما بمنحى "التبييض".

[1] ستِفانيا كابون، مجلة العلوم الإنسانية. عدد 110، تشرين الثاني 2000. وقام المؤلف بمراجعة النص وتنقيحه في آب 2002.

وُلدت الكاندومبلية ، وهي اليوم مرادفٌ للممانعة الثقافية للسود ، في تلك الفترة من الاختراق المتبادل للثقافات الأفريقية والأوروبية والأمريكوهندية ، الذي سمح للعبيد الأفارقة ولنسلهم بالحفاظ على تقاليدهم الدينية وهم يكييفونها مع المستجدات الممكنة. وهي كدين مؤسَّس على الخبرة المباشرة للتعالي ، وبفضل التملّك الألوهي مما يؤدي إلى تحول المكرَّس إلى *أوريكسا orixà* (أي ألوهية)، فقد بدلت الكاندومبلية بشكل ملحوظ الممارسات الأفريقية المختلفة. وكانت هذه قد انتظمت في نفس المكان (*تيريرو terreiro* أو البيت- المعبد) واندمجت فيها عناصر آتية من آفاق ثقافية أخرى. عندما حطّ العبيد في البرّ الأمريكي، تم تعميدهم بسرعة، واقتصر تعليمهم الديني على عرضٍ سطحي للمبادئ الدينية الكاثوليكية، التي كانت تشدد خصوصا على فضائل الخضوع والاستسلام عند كل مسيحي صالح. لقد كان معظم العبيد مسخرين للعمل في الزراعات وفي طواحين السكر، حيث اقتصر التبشير بالإنجيل على القداس الرباني.

حوالي نهاية القرن18 ، ومع تراجع زراعة قصب السكر في شمال شرق البرازيل، أصبحت الكنيسة الكاثوليكية أكثر حضورا في الحياة اليومية للعبيد الأفارقة وللمعتوقين المتجمعين في المدن. أوجد هؤلاء أخويات confréries سوداء حول أحد القديسين أو العذراء، مثل أخوية نوتردام دو روسير، وهي عذراء سوداء، أو أخوية سان بنوا لو مور، واحد من القديسين المفضلين للعبيد الأفارقة، أو أيضا أخوية الناس السود، التي كانت تجمع السود المعتوقين.

تجمّع العبيد في أقوام، تعيدهم إلى أصل إثني مشترك مفترض، وقامت السلطات على امتداد التاريخ الاستعماري، بتشجيعٍ ممنهج لهذا الشكل من التنظيم، كي تتقوى الاختلافات بين العبيد ويصبح من الصعب عليهم القيام بتمرد شبيه بالذي حصل في هايتي عام 1791. كان كل قوم مرتبطا أيضا بأخوية دينية مؤلفة من السود الذين يدّعون بمنشأ أفريقي واحد. واحدة من

أقدم الأخويات، المجلس الثالوثي في روزير في باهيا Rosaire a Bahia، كان مؤلفا بشكل حصري من سود أنغوليين. اتحد سود جيجي *jeje* (الفون Fon) في أخوية بون جيزو للمعوزين، وسود *الناغو Nagos* (اليوروبيون Yoruba) في أخوية نوتردام دو لا بون مورت. كانت هاتان الأخويتان الكاثوليكيتان تقومان بوظيفتهما كمجتمعات حقيقية للمؤازرة، من خلال إعطاء العبيد المعوزين ما يمكنهم من شراء حريتهم.

وضعت هذه الجمعيات أساسَ ما ستكون عليه بيوت العبادة للكاندومبلية، حيث نعثر على نفس التقسيم إلى أقوام، عبادة كيتو ketu وإجيكسا ijexa وجيجي وإفون efon وناغو- فودَن nago-vodun وأنغولا وكونغو، وكاندومبلي كابوكلو caboclo حيث يظهر التأثير الأمريكوهندي خصوصا. والآن فقدت هذه الأقوام من الكاندومبلية دلالاتها الإثنية، فهي لم تعد تحيل إلى أصلها الأفريقي الحقيقي، إنما إلى هويات دينية متفاوتة إلى حد ما. لقد تأثرت كلها، وهي الموزعة بين عبادات، يُفترض أنها تقليدية إلى هذا الحد أو ذاك، بالممارسات الدينية الأفريقية الكاثوليكية.

بدأ إذن دين الأسياد في المدن بالامتزاج مع دين العبيد، وذلك بمقدار ما كانت توجد تقاطعات بين هذين العالمين الدينيين. لقد أدى ذلك إلى نشوء تلفيق أفرو- كاثوليكي: إذ تماهى المسيح مع أوكزالا Oxala، إله الخلْق؛ واندغم أومولو Omolu إله مرض الجدري variole مع سان سيباستيان، المليء بالسهام، أو مع سان لازار، المليء بالجراح؛ وارتبطت يانسان Yansan، إلهة الريح والعواصف المحاربة، مع سان بارب.

تبعا للموروث الشفوي، تأسس أول تيريرو [بيت عبادة] كاندومبلي في سلفادور بوهيا، في النصف الأول من القرن19، على يد ثلاثة أفارقة أعضاء بأخوية نوتردام دولا بون مورت، وظل التعبد الكاثوليكي لممارسي الكاندومبلية حتى ثمانينات القرن20 قويا جدا، وكان على الغرّ في نهاية

عملية التلقين أن يشارك بقداس كاثوليكي ويتلقى مباركة الخوري. وما يزال المكرسون الكاندومبليون حاليا يطبقون طقوسا أصبحت رموزا للثقافة الباهيانية: غسل السلّم في كنيسة بونفام Bonfim في سلفادور. لقد تماهى في الحقيقة يسوع بونفام (دولا بون مورت) مع أوكزالا، الذي يقوم مبدؤه الشعائري على تطهير المعابد بالمياه المقدسة.

الصراع ضد التلفيقية الأفرو- كاثوليكية

تخضع حاليا الصلةُ بين الممارسات الأفريقية والممارسات الكاثوليكية لإعادة نظر من خلال حركة تسمى "التخلص من التلفيق désyncrétisation"، التي تهدف إلى تخليص الكاندومبلية من كل تأثير كاثوليكي مما يسمح بإحياء جديد لأصولها الأفريقية. لقد ولدت هذه الحركة في بداية عقد الثمانينيات من القرن20، عندما وقّع فريق من *المايس دو سانتو* *maes-de-santo* (كاهنات رئيسات في معبد [تيريرو] كاندومبلي) بيانا منددا بالتلفيقية القائمة بين الأولوهيات [الأوريكسات] الأفريقية وبين القديسين الكاثوليك، الموروثة من العهد الاستعماري حيث كان العبيد مجبرين على إخفاء آلهتهم خلف صور القديسين الكاثوليك. يلخص هذا الأمر بشكل جيد "*نظرية القناع*" لروجي باستيد[2]، الذي فسر التلفيقية عند السود الباهيانيين كشكل من أشكال المقاومة تجاه الثقافة المهيمنة. فالذهاب إلى القداس بعد التلقين، وغسل سلالم الكنيسة، وتوجيه الصلوات المخصصة *للأوريكسات* إلى القديسين الكاثوليك كانت كلها علامات على فترة بائدة. وأصبح على الأفرو- برازيلي أن يقود مصيره بيده ويطالب بهويته الأفريقية، أن يعيد ارتباطه مع جذوره. والحال، في الحقيقة كانت هذه التصرفات المنتَقَدة من قبل عدد

---

[2] R. Bastide, Les Religions Africaines au Brésil. Contribution a une sociologie des interpénétration de civilisation, Puf, 1960 (rééd. 2001).

محدود من قادة الكاندومبلي في أساس التقليد الأفرو- برازيلي نفسه بالشكل الذي مورس في سلفادور باهيا.

وبعد عشرين سنة، تعدلت أشياء قليلة في بيوت العبادة الباهيانية. لقد أُهملت الصلةُ بين الممارسات الأفريقية والممارسات الكاثوليكية، وانتقدها بضراوة المدافعون عن نقاوة التقاليد الأفريقية، لكن شجّعها بحميّة مكتبُ السياحة المحلي، فهذا المكتب ينظم احتفال الغسل "التقليدي" لكنيسة بونفام[3]. والسؤال الآن هو أي تقليد يجب العثور عليه: التقليد الأفرو- برازيلي، الحاصل عن اختلاط الثقافات الأفريقية والأوروبية والهندوأمريكية، أم "التقليد الأفريقي"؟ وفي الحالة الأخيرة، ما هو التقليد الأفريقي المقصود؟

تثمين ثقافة يوروبا

مع بداية الدراسات الأفرو- برازيلية، اتجه اهتمام خاص صوب الأصل الثقافي للممارسات الدينية "الأفريقية" المختلفة. كان المقصود بالفعل هو تعيين مكوِّنات الشعب البرازيلي المختلفة من أجل تحديد قدرته على احتلال مكان هام في المسرح العالمي. وكانت النظريات التطورية في نهاية القرن19 تدافع عن وجود تراتبية ثقافية وأخلاقية ونفسية بين الشعوب المختلفة. وهكذا اعتُبر الأنكلوساكسون متفوقين على البرتغاليين، كما هي جماعة يوروبا متفوقة على الأفارقة الآخرين، وخاصة جماعة البانتو Bantou، التي كانت تحتل آخر درجة في سلّم التطور. أدى الجدل حول حتمية الخلاسية إلى جدل حول انحلال محتوم للشعب البرازيلي، المؤلف من أعراق تعتبر "أدنى".

(3) أصبحت هذه المراسم على درجة من "التقليدية" حتى أنها صُدِّرت إلى فرنسا. فقد نظمت زمرة من البرازيليين المقيمين في فرنسا في 9تموز 2000 للسنة الثالثة، غسلا لكنيسة ساكرِ كور [القلب الأقدس]. لقد غسلوا سلالم كنيسة مونمارتر الشهيرة وهم يرتدون لونا أبيضا ومزودين بآنية مليئة بالماء ومسلحين بالياقوت balais.

أصرّ الرائد في الدراسات الأفرو- برازيلية، ريموندو نينا رودريغو، على إظهار تفوق اليوروبيين بين السود الباهيانيين. وهكذا فقد رفض الأطروحة المقبولة حينها بشكل عام عن هيمنة ثقافة البانتو، التي تشهد عليها مع ذلك المساهمات اللغوية والفولكلور. وجدّ في البحث من أجل البرهان على أنه توجد "أرستقراطية" سوداء في صميم العبيد الأفريقيين، مؤلفة من اليوروبا، أو *الناغو* *nago* كما يسمون في البرازيل[4]. دشّن رودريغو ومن تبعه مثل آرثر راموس Arthur Ramos وإديسون كارنيرو Edison Carneiro، تحالفا سيصبح معياريا بين الإثنولوجيين وممارسي الكاندومبلي، يضفي شارة تقليدية إلى بيوت العبادة [التيرورات] الناغوية وبشكل خاص إلى بيوت العبادة للسلفادور، التي انقاد إليها كافة الباحثين في الكاندوملي تقريبا: الأنجينو فيلو Engenho Velho، والغانتو Gantois والأكسه أوبو أفونجا Axé Opo Afonja[5].

وبدءاً من عقد الثلاثينيات من القرن20، عبّر تثمين اليوروبيين عن نفسه من خلال معارضتهم للبانتويين، المفترض أنهم أدنى، البعيدين عن التقاليد الدينية والممارسين للشعوذة. إن الأوصاف النمطية، المتكررة جدا في كتابات الإثنولوجيين، التي جعلت من اليوروبا شعبا أعلى ومتمسكا بتقاليده، ومن البانتو شعبا أكثر تقبلا للتأثيرات الخارجية وأكثر "تلفيقية"، تصبح مع باستيد برهانا للهيمنة الدينية اليوروبية في الكاندومبلية التقليدية.

بدءا من سنوات السبعينيات من القرن20، ومع نزعة أفريقيا الواحدة panafricanisme ومع إعادة اكتشاف الكبرياء العرقية - "الأسود جميل Black is beautiful" - ، أتى الوقت من أجل تأكيد جذورها الأفريقية. الأصل

---

(4)R. Nina-Rodrigues, Os Africanos no Brasili, Editora Nacional, 1932.

(5)S.Capone, La Quete de l`Afrique dans le candomble. Pouvoir et tradition au Bresil, Karthala, 1999; "Entre Yoruba et Bantou: l`influence des stereotypes raciaux dans les etudes afro-americaines", Cahiers d`Etudes africaines, vol. XL, n 1, 2000.

الثقافي الأفريقي الذي وُضِع في المقدمة حينئذ هو ثقافة اليوروبا (*nago*)، التي تضخمت في كتابات الإثنولوجيين، وفي الأغاني والروايات الباهيانية. وأصبحت التلفيقية التي كانت العنصر المكوّن للأسطورة العنصرية، جائحة يجب محاربتها. اليوروبي هو الأسود الوحيد المقاوم، الذي تردد في قبول الثقافة البيضاء من أجل حماية أفضلِ تقاليده الأفريقية.

حركة إحياء أفريقيا réafricanisation

إذا لم تكن التلفيقية سوى قناع أبيض موضوعٍ على الآلهة السود، يصبح من الممكن إذن، ضمن جهد مناهض للتثاقف، العثور على "نقاوة" التقاليد الأفريقية. يكفي من أجل ذلك، إذا صدقنا أن *المايس دو سانتو* الباهيانيات هن وراء الحركة المناهضة للتلفيقية، دراسةُ اللغة اليوروبية وتاريخِ أفريقيا الغربية، والتخلي عن أي مزج مع الكاثوليكية. غير أن هؤلاء الكاهنات حذراتٌ جدا كذلك تجاه حركة تحض، هي أيضا، على العودة إلى الجذور الأفريقية: حركة إحياء أفريقيا، التي تنتشر في جنوب البرازيل.

مشمئزين من اعتماد بيوت العبادة [التيريروات] التقليدية في السلفادور من أجل شرعية كيان دينهم، سعى الكهنة (*pais*) و*المايس دو سانتو* في سان باولو أو ريو دي جانيرو لعودة الارتباط مع البلد الموئل، وذلك من خلال إقامة مراسم مع الكهنة اليوروبيين أو من خلال الشروع بالرحلة إلى أفريقيا. عادوا من هناك محملين بألقاب فخرية وبجاه[6] [مكانة]. سمح البحث عن تقليد أفريقي "نقي" مقابل الممارسات التلفيقية، للمهتدين الجدد بأن يبطلوا مطبات الخضوع الطقوسي لبيوت التعبد الباهيانية، التي ترى بهذا أن موقعها المهيمن في صميم

(6) عندما نتكلم عن أفريقيا، في صميم الثقافات الأفرو برازيلية المؤفرقة ثانية، بصفتها أرض الأصول، نحيل دوما إلى بلد اليوروبا، المقسّمة بين بينان ونيجيريا.

الميدان الديني الأفرو- برازيلي مهدد بشكل خطير. من هنا الهاجس الدائم في أن يقتصر تأثير التلفيقية الأفرو- كاثوليكية على بيوت العبادة الكاندومبلية الباهيانية.

كانت هذه الحركة في العودة إلى الجذور الأفريقية وراء مؤتمرات عالمية جمعت مكرسي الكاندومبلية إلى جانب أتباع عدة عبادات أفرو- أمريكية أخرى. هدفت هذه المؤتمرات إلى إقامة ميراث مشترك بين العبادات الأفرو- أمريكية، المتحدة حاليا تحت اسم "دين *الأوريكسات*" والمتصفة بقيم وأخلاق وجمالية مشتركة. أولى هذه القيم هي المقاومة: يشكّل نظامُ الإيمان، على قاعدة التكيفات المختلفة بحسب المناطق لدين *الأوريكسات*، أساسَ كل حركة مقاومة طقوسية في صميم الجاليات المتحدرة من الأفريقيين في أمريكا. تكون بذلك المقاومةُ السياسية والالتزام الجالياتي، من بين العناصر المؤسِّسة لأخلاق خاصة بدين الأوريكسات.

في البرازيل يتطلّع حاليا عددٌ من رؤساء معتقد الكاندومبلي لدور قيادة الجالية. كذلك تتباين إعادة اكتشاف التزام سياسي لصالح الجاليات السود مع عملية تعميم الكاندومبلية، التي هي منذ زمن طويل ديانة للجميع من بيض أو سود بل من متحدرين يابانيين.

نهاية أسطورة الديموقراطية العرقية

يبدو أن حركة إحياء أفريقيا وتثمين ثقافة اليوروبا، على الرغم من بداهة تعددية المساهمات الثقافية الموجودة في الكاندوموبلي، تشكك بأسطورة الديموقراطية العرقية البرازيلية، التي طالما كانت راسخة. وجدت هذه الأسطورة إعدادها الأكثر نجاحا في كتابات جيلبيرتو فرير[7]، الذي رأى أن

[7] G. Freyre, Maitres et esclaves. La formation de la société brésilienne, Gallimard, 1952 (rééd. 1978).

الرِّقة في العلاقات بين السادة والعبيد ربما كانت قد منعت سياسة التمييز. صورة البرازيل هذه، الخليط الشهير من الأعراق ومن الثقافات، بلغت اليوم مداها، تحديدا بفضل فعل الحركة السوداء التي لا تني تفضح العنصرية المتخفية، مثلا عبر عدم تقديم السود في التلفزيون.

إذا ما وجدنا في صميم بيوت العبادة الكاندومبلية، مكرسين من كافة الألوان، فهؤلاء يعرفون بعضهم البعض "كأفارقة". الهوية الثقافية مستقلة في الحقيقة بالكامل عن الانتماء "الإثني" أو "العرقي" الفعلي. إنه التكريس الديني هو الذي يسمح باكتساب هذه الهوية الجديدة الأفريقية –يوروبا بالنسبة لدعاة العودة إلى التقاليد. الكاندومبلية، وهي دين برازيلي بشكل نموذجي لأنه تَشَكَّل من مساهمات ثقافية أفريقية وأوروبية وهندو أميركية، يقَدَّم اليوم كدين "أفريقي" يستلهم نقاوة لم تكن موجودة أبدا. يمكن للتأثير القوي دوما للحركة السوداء البرازيلية، التي مرت من الخطاب الاندماجي خلال عقد الثلاثينيات إلى الخطاب الانفصالي خلال سبعينات القرن20، أن يحدد في المستقبل تبدلا في إدراك هذا الدين، على الأقل في صميم بيوت العبادة الأكثر ارتباطا بحركة إحياء أفريقيا. يستمد المناضلون السود رموزهم من الكاندومبلي، ومن متخيل من المقاومة الذي يربط اليوروبا وتقاليدهم الدينية مع جاليات العبيد الهاربين، *الكيلومبو quilombos*.

صدرت عام 1996 أول مجلة مخصصة للسود البرازيليين، *Raya Brasil*، وهي تنشر مقالات تفضح العنصرية اليومية، وكذلك أبوابا ثابتة عن الموضة أو استطلاعات الشعب (*الأسود Black*). وتأكيدا لمرجعيتها للطبقة السوداء المتوسطة، أحلّت أوريكسات الكاندومبلي محلَّ رموز الأبراج: *إكسو Exu* إله الرسل محل الجوزاء، موجَّه من قبل *عطارد*، أو *يمانجا Ymanja* إلهة البحر محل الحوت. وهكذا يمكن استعادة خصائص كل أوريكسا و"*الأوصاف النمطية للشخصية الأسطورية*" الموصوفة في أعمال بيير فيرجي[8]، من أجل

[8] P. Verger, Orisha. Les dieux yoruoba en Afrique et dans le Nouveau Monde, Métailié, 1982.

ربطها بالتصرفات البشرية. إن الإحالات إلى العوالم الدينية الأفرو- برازيلية والامتياز الناجم عن أستخدامها، متزايدة الوجود في البرازيل.

ترافق هذا البحث عن "النقاوة" الأفريقية أيضا مع نقد قاسٍ للتلفيقية ولحقيقة الديموقراطية العرقية. تطالب الحركة السوداء البرازيلية هذه الأيام بنظام الكوتا [النصاب] من أجل الأفرو- برازيليين مثلما يطبق في الولايات المتحدة، وتناضل ضد التمييز العنصري، الذي تنكره خرافةُ الالتقاء المتناغم بين الأعراق الثلاثة (بيض وسود وهنود)، الأسطورةُ المؤسِسة للأمة البرازيلية[9]. قبل السودُ فترة طويلة وهْمَ أن الخلاسية يمكن أن تكون حلا للتمييز العنصري، وذلك من خلال تفتيحها للون عبر الزيجات التي "تحسِّن العرق". لكن العرق مرتبط أيضا بالوضع الاجتماعي: بمقدار ما نصعد في السلم الاجتماعي، بمقدار ما نصبح بيضا.

واليوم، من خلال مطالبتهم بهوية أفريقية استطاع السود والبيض والخلاسيون، المكرسون في الكاندومبلي، تحسين كيانهم الاجتماعي والديني، بفضل الامتياز الحاصل عن عملية إحياء أفريقيا. عندما يتعلق الأمر بعبادات أفرو- برازيلية، تبدو الجنة البرازيلية عديدة الثقافات إذن ممزقة بين الاعتراف بثراء وتعددِ مكوناتها، وبين وضع كل مساهمة تشككُ "بالنقاوة" الأفريقية بين قوسين. أصبحت أفريقيا، الأسطورية والمنشودة، في أيامنا، الدعوى المشرعِنة الوحيدة عند السود كما عند البيض المكرسين في الكاندومبلي. مفارقة قصوى لبلد خلاسي كان يحلم بأن يصبح أبيضا.

---

(9) منذ بداية سنة 2002، أوجدت الحكومة البرازيلية نظام محاصصة بخصوص "المتحدرين من أفريقيا" في الخدمة العامة والجامعات الفدرالية. لم يتوقف تطبيق هذا القانون عن تحريض السجال الذي يقوم على صلاحية مفهوم مثل "متحدر من أفريقيا" في بلد خلاسي بشكل كبير.

الهوية اليهودية في مرآة التاريخ

الثقافة[10] اليهودية إرث لتاريخ طويل. فقد تبنى اليهود منذ بدايات الشتات[11] وحتى الآن استراتيجيات مختلفة، تجمع بين الرغبة في المحافظة على تقاليدهم سليمةً، وبين ضرورة التفاعل مع جيرانهم غير اليهود.

يمكن اختصار التاريخ اليهودي بمفارقة كبيرة، هي مفارقة شعب قديم لم يُضعِف التشتتُ من إحساسه بالوحدة! لقد شيد اليهود، بغياب أرض وسلطة مركزية، هويتَهم الجماعية حول بعض المفاهيم البسيطة، هي دعائم حقيقية لثقافة خاصة خرجت من الشتات:

---

(10) رجين أزريا. مجلة العلوم الإنسانية. عدد 110، تشرين الثاني 2000.

(11) الشتات Diaspora: توزع اليهود عبر العالم القديم، ويشير بالتوسع إلى كل جالية كبيرة تعيش خارج بلدها المنشأ. نجم الشتات اليهودي أولا عن هجرة الجماعات إلى العالم الهلنستي، وبعد ذلك إما بسبب الحروب، أو بسبب الازدحام السكاني، خلال القرنين الرابع والثالث ق.م. يضاف إلى ذلك نفي قسم من شعب يهودا de judée خلال القمع الروماني عام 135 للتمرد الذي قاده سيمون بار كوشبا Kochba، والذي انتهى بتدمير أورشليم.

- مفهوم الشعب المختار، الفكرة التي كان عليهم مهمة إنجازها بين الأمم، والمحافظة على اختلافهم في صميم الشعوب المضيفة التي كانوا يعيشون بين ظهرانيها، بانتظار العودة إلى أرض الأسلاف.

- وفكرة اضطرارهم، من أجل القيام بذلك، إلى احترام قواعد الحياة التي تلزمهم بها التقاليد كل ذلك وهم يحسنون التكيف مع الظروف المكانية والزمانية.

هذان المبدآن وما يستتبعانه من ممارسات، جاءا من كلام مُنزل. لكنهما تأسسا أيضا على تجربة واقعية لظرف الأقلية، الذي سبق تدمير الهيكل[12] الثاني خلال غزو أورشليم من قِبَل الجيوش الرومانية عام 70 من هذا العصر. لقد اختبر التلمودُ[13] والتياراتُ المختلفة للعلم الروحاني[14] ثم الفلاسفةُ هذين المبدأين فترة طويلة قبل أن يضع الفكر النقدي الحديث يده عليهما، بهدف صبغهما بالصبغة الدنيوية séculariser.

---

(12) الهيكل Temple: بني في القرن الخامس ق.م من أجل حماية abriter قوس التحالف، يرمز هيكل سليمان لوحدة الشعب اليهودي ودعوته للعيش في الأرض الموعودة من الله إلى موسى. دمره نبوخذ نصر عام 586 ق.م وأعيد بناؤه بعد نصف قرن، وزاد عليه هيرود ثم تدمر بحريق عام 70 خلال ثورة الجيش الروماني. بقي من الهيكل الثاني الجدار الغربي، وهو أحد الأماكن المقدسة اليهودية. الأمل المسياني لطائفة من اليهودية الأورثوذوكسية يتبدى بانتظار بناء هيكل ثالث.

(13) التلمود Talmud: مجموعة تعاليم أخلاقية ولاهوتية للحاخامات الكبار.

(14) العلم الروحاني اليهودي Mystique juive: المدارس اليهودية بانكبابها على تفسيرات النصوص المقدسة شيدت مدونة روحانية ضخمة. كتاب القبالي إسحق لوريا (1534-1572)، أو الثورة الميسيانية التي قادها ضد الإمبراطورية العثمانية ساباتاي تزيفي عامي 1665- 1666 تبرز أهميتها.

التقاليد الدينية وملَكة التكيف

وهكذا على مر القرون من الشتات، اختلق اليهود تقاليدَ دينية وذهنية أفادتهم في نمط الحياة. لقد تضافرت مَلَكتُهم في التكيف، المكتسبةُ من خلال الاضطرار أكثر منها من خلال الاختيار، وقدرتُهم على التأقلم مع الظروف التي فُرضت عليهم، تضافرت مع الرغبة بالمحافظة على ثقافة كاملة. تشتمل هذه الأخيرة على محتويات معرفية ومهاراتية في آن واحد، تكشّفت عن عنصر جوهري لبقياهم الجماعي كزمرة أقلية حبيسة ضمن أوساط غريبة، بسبب أن اليهود قد حافظوا على هذه المفارَقة في العيش في وعاء شبه مغلق وهم على احتكاك دائم مع العالم في الوقت ذاته.

أدى الانغلاق تجاه الخارج إلى السماح لهم بممارسة وجود يهودي بالكامل، مع أن هذا الانغلاق -الإرادي بمقدار ما هو مفروض- كان ديمومة مزعجة بسبب متطلبات الحياة، وهي حياة قائمة على المبادلات والتنقل بين الداخل والخارج. حتى أن ثقافة اليهود، بمثل هذه الطريقة، بدل أن تكون منحصرة، وهو الأمر الذي ما كان لأحد أن يتمناه، تكشّفت في الواقع عن أنها خليط كبير بسبب تقبلها للإسهامات الخارجية.

وعلى ذلك، لم يبق اليهود سلبيين تجاه هذه الإسهامات. وبدل أن يقبلوها كقدر مُقدَّر ولفرط حرصهم على حماية أنفسهم من التأثيرات الخارجية وآثارها في تذويبهم، فقد اجتهدوا في القيام بفرز دقيق لما يمكن قبوله ولما لا يمكن، وفي انتقاء وتهويد العناصر المستعارة. وهكذا نجد أن فن الطعام اليهودي والموسيقى اليهودية والحكايات اليهودية وطريقة اليهود في الكلام واللباس والتحرك في المكان والتطيرات [الإيمان بالخرافات] والعادات اليهودية قد تأثرت بالبلدان المضيفة وبثقافات "الوثنيين[15]". [الأغيار]

---

[15] الوثنيون gentils: اسم أطلقه اليهود والمسيحيون الأوائل على الكفار. ثم بالتوسع على غير اليهود (بالعبرية غويوم goyium).

ويتماشى الأمر ذاته مع ممارسة الفنون. سواء أكان بالنسبة لهندسة معمار السيناغوغات، أو للفنون التزيينية المطبقة على المواد الطقوسية، أو للفنون الجميلة (مع مارك شاغال Marc Chagal، أماديو موديلياني Amadio Modigliani...)، كان اليهود دوما خاضعين للتأثير الجمالي والشكلي للثقافات المحيطة. لقد أنتج اليهود، محرَّضين بهذه النماذج لكن في الوقت ذاته مجبرين بقيودهم الداخلية والخارجية التي فرضت عليهم، أنتجوا في أماكن إقامتهم أعمالا تأتي أصالتها تحديدا من هذين التوترين: استمرارية الأحاسيس اليهودية، الصريحة أو المواربة، المنسابة في ضربٍ من الأشكال والأساليب واسعٍ اتساع شتاتهم واتساع حريتهم في التعبير.

هذا السعي إلى إعادة المعالجة ماهو أبداً سوى إجراء اعتيادي في التثاقف عرفته كل زمرة أقلية غارقة في محيط غريب، هاجسها المحافظة على هويتها وفي الوقت ذاته الاندماج مع هذا المحيط. توازن هش لكنه ضروري بين عالمين يتجاوران ويتداخلان، لكن لا يمتزجان.

ظهور الرغبة بالاندماج

مع صعود عصر الأنوار وخلاله، وفي حين كانت تتشكل البرجوازية اليهودية وتبدي رغبتها بالاندماج في مجتمعاتها المضيفة، لم يكن الجميع يتقاسمون بالضرورة هذا الهاجس في الاهتمام باختلافهم وعزلتهم. وبدءا من القرن18، كانت هذه الثقافة التي توحدت دوما بهم، وأحاطت وأدارت حياتهم اليومية، في طريقها لأن تتوقف عن أن تكون المزوّد الوحيد للمصادر الروحية والذهنية والأخلاقية والجمالية لليهود. ومنذ ذلك الوقت لم يتوقف عمق الهوّة بينها وبينهم. وخلافا لفرنسا، حيث كان الاندماج قبل كل شيء في طريقه ليكون قضية سياسية، والذي مر عبر الإعتاق والمواطنة، سيكون الاندماج في بلدان وسط أوروبا، قضيةً ثقافية في البداية.

شارك اليهود في دينامية التحديث الرأسمالي والصناعي خلال القرنين18 و19. وقبل الافتتاح الرسمي للغيتو[16] بزمن، بدأت تتأسس برجوازية يهودية يهيمن عليها عدة أصحاب بنوك ومقاولون أحسنوا مجاراة التغيّر الليبرالي[17]. كانت النقود آنئذ حليفة الثقافة. مستفيدين من انحسار الحمية الدينية ومن مناخ التسامح النسبي الذي حصل، لم يكن لأعضاء هذه الطبقة الجديدة المثقفين من طموحٍ آخر سوى أن يحظوا بالقبول في صالونات المجتمع في برلين وفيينا. وبُعيد ذلك تَميّز اليهود، مؤمنين أم لا، في عالم الفنون والآداب، في حين أن نساء استثنائيات (فاني فون أرنشتاين في فيينا، وهنرييتا هارتز وراشيل فارنهاغن في برلين...) فتحن صالوناتهن الأدبية وجمّعن من كانت تعتبرهم أوروبا الأكثر تميّزا من بين نخبها الثقافية والسياسية[18]. لم يكن هذا الصعود الذي تم على مدى عدة قرون يدين بشيء لعبقرية يهودية معينة، بل يجد أسبابه في مجتمع النظام القديم [السابق للثورة الفرنسية] وصعود الأنوار.

ماذا يعني، بشكل محسوس، أن يكون المرء يهوديا في مجتمع النظام القديم؟ يعني من بين ما يعنيه، أن الوصول إلى قطاعات مثل الزراعة والقضاء والإدارة والجامعة والسياسة والجيش والمهن المحصورة لطوائف مهنية كان

---

[16] غيتو ghetto: تشير هذه الكلمة من أصل إيطالي إلى حي الإقامة القسرية ليهود فينيسيا في القرن15. في أوروبا الشرقية وفي جنوب فرنسا وشمال أفريقيا وغيرها من الشتات كان يعيش اليهود متجمعين في أحياء معينة (أحيانا في شارع واحد) في قلب المدن، أو في قرى يشكلون فيها الأغلبية (shtetti باليديشية). حدث الانعتاق (فتح الغيتوات رسميا) في فترات مختلفة تبعا للبلدان المعنية، بدأ في أمبراطورية هابسبورغ عام 1770 وانتهى في روسيا عام 1917 مع الثورة البلشفية. في العصر الحديث أصبح الغيتو يعني أماكن التجمع الإجباري لليهود من قبل النازيين تمهيدا لإبادتهم (مثال غيتو فارسوفيا).

[17] A. Elon, Le premier des Rothschild. Meyer Amschel fondateur de la dynastie, Calmann-Lévy, 1997 ; F. Barbier, Finance et politique. La dynastie des Fould, XVIII-XX siècles, Armand Colin, 1991 ; W.O. McCagg jr, Les Juifs des Habsbourg. 1670-1918, Puf, 1996.

[18] J. Katz, Hors du ghetto. L'émancipation des Juifs en Europe, 1770-1870, Hachette, 1984.

ممنوعا عليه، الأمر الذي أجبر اليهود على إيجاد السبل لوجودهم في مكان آخر. عن طريق سلسلة سببية مرتبطة بظرفهم كمنبوذين، إلى جانب شعب صغير كادح من الحرفيين، والباعة الجوالين، والمرابين اليهود، انخرط عدد متزايد من اليهود في أعمال لم يحتجزها شعب الأغلبية لصالحه أو أن الكنيسة لم تمنعهم من ممارستها، ضمن أنشطة لا تستوجب الارتباط بالأرض ولا ترتبط ممارستها لا بالولادة ولا بالانتماء الديني.

ومن خلال إبقاء اليهود خارج القطاعات التي تمنح مقاما وامتيازا، وبإسناد أنشطة تستهجنها الأخلاق المسيحية إليهم (مثل إقراض النقود تحت أي شكل كان: ربا، مقايضة، إئتمان..)، دفعت المجتمعات الحديثة بهم إلى الاستثمار هناك حيث تتولد الحداثة. وبسبب استحالة امتلاك الأرض وزراعتها، تحوّل اليهود نحو المدن، والتفت الأكثر غنى والأشد موهبة صوب الصناعات والتجارة الكبيرة والعلم والصحافة والنشر والفن ورعاية الآداب والفنون، بقول آخر صوب الأنشطة الاقتصادية والثقافية التي كانت في آن واحد حاملةً لدينامية التحديث وتعبيراً عن هذه الدينامية. أصبح اكتساب رأسمال ثقافي (*Bildung* بالألمانية)، مضافا إلى النقود، وربما أكثر منها، عاملا في الاندماج وفي الاعتراف الاجتماعي في عالم حيث يفرض الاستحقاق الشخصي نفسه شيئا فشيئا في مواجهة المنشأ. وهكذا، بدلا من التوزع في كافة قطاعات المجتمع، استهدف اليهود قبل كل شيء الالتحاق بالبرجوازية المدينية، النموذج الوحيد الذي فرض نفسه عليهم.

تمّ اكتساب الثقافة المهيمنة والدخول فيها على حساب الثقافة الأصلية. كان تحول اليهود عن هذه الثقافة من السهولة بمقدار ما كانت مترافقة مع عالم لم يكفوا عن نبذه، وهو عالم الغيتو. وهكذا في كافة الأحوال سوّغوا الازدراء الذي ينظرون به إليها، إضافة إلى تخليهم عن اللغات اليهودية، وأصبح اليهود المتنورون والمثقفون جاهلين من الناحية الدينية اليهودية. وأهملوا شيئا

فشيئا دراسة النصوص التقليدية لصالح الأدب والشعر، وبدل الذهاب إلى السيناغوغ وبيت الدراسة، فضلوا الذهاب إلى المسرح وصالة الموسيقى والمتحف. لقد رافق التوجه الجديد للمارسات الثقافية للبرجوازية اليهودية أو سبق أو لحق تبدلَ أنماطها في الحياة. طبّع اليهود طريقتهم في اللباس، اختاروا السكن خارج الغيتو، وفتحوا أبوابهم لغير اليهود، ولم تعد الممنوعات الطقوسية تلعب دورا لأنها كانت تعوق الاندغام، وشاهدنا عَقْدَ زيجات مختلطة.

هذا [الاقتران بين التحول] الدنيوي والتثاقف sécularisation-acculturation عند اليهود، مضافا إلى تخليهم عن الإحاطة بثقافتهم، أنتج نمطين من القفزات في الهوية. الأول علم اليهودية judaïsme أو (*Wissenschaft des judentums*)، الذي اندرج في غمرة الأنوار، في حين أن الثاني يدخل ضمن إطار حركات اليقظة القومية.

نمطان من القفزات في الهوية

علم اليهودية هو عمل المثقفين اليهود الذين تم إعدادهم تبعا لمناهج البحث الجامعي، ورسموا لأنفسهم من خلال إرساء أسسه هدفا مزدوجا، علميا ونضاليا. وعندما بدأ يتشكل في ألمانيا في فترة 1810- 1820، أراد هذا العلم لنفسه أن يكون جوابا على الاندغام السريع لأوساط اليهود المثقفين، وعلى تجاهلهم المتزايد لليهودية، وعلى جهلهم الخطير بها. كما طرح نفسه أيضا كرد فعل على الدعاية المعادية لليهود التي رافقت دخول اليهود إلى الحياة المالية والثقافية والفكرية. لقد ابتغى هؤلاء الباحثون، وهم يُتِمّون عملَ الإحياء ونفض الغبار والترجمة والنشر النقدي لوثائق قديمة، إعادةَ الاعتبار لصورة اليهودي ولميراثه الثقافي في عيون اليهود والوثنيين.

على بعد حوالي مئة كم وبعد عشرات السنين، عرف يهود أوروبا الشرقية مصائر مختلفة. فهم بدل أن يصنعوا اختراقا في المجتمع الروسي البولوني،

كان عليهم أن ينجزوا دنيويتهم في قلب جالياتهم، على حساب سلطاتهم التقليدية، وأن يناضلوا من أجل الاعتراف بكيانهم كأقلية قومية.

وهنا أيضا، لعبت الثقافات والنخبة دورا في المقام الأول، فقد طور يهود أوروبا الشرقية، منذ قرون مضت، ثقافة شعبية وعالِمة ذات تعبير يديشي[19]، وهكذا أمّنت الدفعة الدنيوية والفوران السياسي الذي أصاب الجاليات اليهودية، دورا لهذه الثقافة: أصبح الأدبُ ناطقاً رسميا باسم الجالية اليهودية الصغيرة، فقد اجتذب مؤلفون وممثلون شبان هواةَ المسرح، وقامت صحافةٌ لاذعة بحشد الرأي، وبدأت المواهب اليهودية الأولى تفرض نفسها على الجمهور العريض في الفنون التشكيلية والتصويرية. هذا الفوران الثقافي الذي حرّك الحياة اليهودية خدم كخلفية للصراعات الاجتماعية والسياسية التي شنّتها النقابات والأحزاب اليهودية من أجل إبراز مطالبهم كشعب[20].

سيختفي جوهر ثقافة *اليديشكيت yiddishkeit* (أي المجمل الثقافي بالتعبير اليديشي) والقوى الحية التي تحملها خلال اضطرابات القرن20 مع المحرقة Shoah والقمع الستاليني.

حتى أن نهاية هذا القرن قدمت مشهدا ثقافيا يهوديا أعيد رسمه بشكل واسع عن طريق المحرقةِ، واختلاقِ دولة إسرائيل وإمكانيةِ الرؤية الجديدة التي اكتسبتها اليهودية السفاردية[21] بعيد زوال الاستعمار. وفي الوقت الذي

---

[19] يديش yiddish: لغة محكية ومكتوبة للجاليات الأشكنازية، أصلها من أوروبا الشرقية وألمانيا، نحتت من العبرية والألمانية، ومن بصمات للغات مختلفة على احتكاك بها.

[20] J. Franklen, Prophecy and politics. Socialism, nationalism, and the Russian jews, 1862-1917. Cambridge University Press, 1981; J. Baumgaren, Le Yiddish, Puf, "Que sais-je?, 1990 (rééd. 2001).

[21] أشكنازية/سفاردية Ashkénaze/séfarade: أشكناز تعني يهود الدول الأوروبية غير المطلة على البحر المتوسط، تأثرت ثقافتها بالمحيط الغربي المسيحي. وتعني سفاراد اليهود الذين نحتت ثقافتهم في السياق المتوسطي على احتكاك مع الإسلام، وخاصة في إسبانيا حتى طردهم من شبه الجزيرة الإيبيرية في القرن15.

تتشكل فيه ثقافة يهودية في الدولة الجديدة، يصبح مرة أخرى الحقل الثقافي مرآة التوترات التي تخترق يهودية الدياسبورا.

ومنذ ذلك الحين، لم يعد الاندماج ضمن بلدان إقامتهم هاجسا أولويا لليهود، فهو يبدو أمرا مكتسبا. وعلى العكس، ما يخشاه البعض هو الاندغام، سيكونون بذلك، وهم ضحايا لنجاحهم، يهودا مندمجين جيدا في الثقافات المضيفة، وبمقدار ما يصبحون فاعلين ومعبِّرين أوفياءَ عنها بمقدار ما يكونون قد فقدوا روحهم. أيضا بالنسبة لعدد من المسؤولين عن الجالية، سواء الدينيين أو العلمانيين، سيكون التحدي الكبير في المستقبل هو إعادة اكتشاف الثقافة اليهودية وإعادة تقييمها بل وإعادة خلقها.

حاضر الثقافة اليهودية في فرنسا

يبدي المشهد الثقافي اليهودي الراهن، ولو أنه أقل خرابا مما يزعم البعض، ملامحَ متناقضة، تقدم فرنسا نموذجا لها. فمع أن العطاء الثقافي اليهودي في فرنسا لا يقبل مقارنة مع نظيره في أمريكا (يعدّ اليهود في فرنسا 600ألفا وفي أمريكا 6ملايين)، فهو كبير في فرنسا، سواء ما كان موجها للنخبة أو مطروحا للاستهلاك الشائع. دخلت الثقافة اليهودية الرفيعة، الموضوعة في صف المعرفة، ضمن الأسس الثقافية العامة. لقد اتخذت مكانها ضمن منشآت التعليم العالي والأبحاث العامة والخاصة (أقسام الأدب في الجامعات، المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، المعاهد الكاثوليكية). كذلك توفرت بشكل واسع الكتبُ ذات التيمات اليهودية في المكتبات المرجعية والتجارية، دون أن نحصي عدد الندوات والمؤتمرات والبرامج في الإذاعة والتلفزيون (محطة فرانس كلتور، قناة Arte..) المتعلقة بالتاريخ أو الثقافة اليهودية. هذا المخزون من المعارف يقدِّم بالنتيجة إلى الجمهور الفرانكوفوني المثقف، اليهودي وغير اليهودي،

المتخصص أو غير المتخصص، طرقا عديدة للتعرف على الأعمال والشخصيات اليهودية، المعاصرة أو القديمة، التي تركت بصمتها على الثقافة اليهودية و/أو العالمية. تُرجمت أعمال ابن ميمون وموبس مندلسون، وأُشير إلى أن الإسهامات الثقافية أو العلمية لباروخ سبينوزا وسيغموند فرويد وفيليب روث، أحيانا بشكل غامض ، كانت سليلةَ سياقٍ ثقافي يهودي.

تصح الملاحظة ذاتها على ثقافة يهودية شعبية خاصة، فمنذ حوالي 15 سنة تقريبا، أصبحت ثقافات الأقليات زاداً يُقيَّم كممتلكات ثقافية بديلة. لقد أفلح اقتصاد السوق، وصناعة العروض والميديا في نقل المعارف والممارسات التي كانت فيما مضى حكرا على زمر خاصة، إلى منتجات للاستهلاك الشائع. وهكذا بعد أن تم ضبطها على معايير التوزيع الكبير، تتربع أقراص مدمجة للموسيقى الشعبية والتقليدية اليهودية على رفوف في مساحات واسعة إلى جانب منتجات رائجة أخرى، في حين على بعد بضعة أمتار منها، يتجاور خبز الفصح مع فطائر الرز الآسيوي في جناح الأغذية. وفي مجال الميديا ومهنة السينما [العروض] show-biz عملَ صحفيون ومذيعو تلفزيون وممثلون ومغنون وظرفاء[22] وكتاب سيناريو يهود لجعل الواقع اليهودي عاديا وحرروه من دراميته. لا يبدو أن الثقافة اليهودية مهددة على المدى القريب، إذا حكمنا عليها من خلال امتدادها ومديَتِها [حضورها في وسائل الإعلام] وتغلغلِها في المجتمع بمجمله. المحصلة مع ذلك يجب أن تكون حذرة لأن مسألة جوهرية مازالت مستمرة من جانب الحياة اليهودية المنظَّمة.

---

(22) ظرفاء مثل بوبك Poppek أو ميشيل بوجنّا Michel Boujenah، ومطربو منوعات مثل جاك غولدمان Jaques Goldman وباتريك برويل Patrick Bruel، وأفلام مثل الحقيقة إذا قدمتها La vérité si je mens

اللجوء إلى استراتيجيات هوياتية

هنا مثال فرنسا مفيد. وكما رأينا، لم تعد السيولة القصوى للعلاقات الاجتماعية والمبادلات تسمح لممارسات الأقليات بالتعبير عن نفسها ضمن مجال مغلق. لا يوجد ما هو أكثر طبيعية من ذلك في مجتمع حر ومفتوح حيث غزارة العطاء الثقافي تُفتت وتُشتت الخيارات الفردية. يبقى أنه في مواجهة تعدد الزيجات المختلطة وتسارع عملية الاندغام، نجد قلقا عند المسؤولين في اليهودية المنظمة، فهم يعتقدون أنه من الملحّ تقويةُ الشعور بالانتماء إلى الجالية. ومن خلال وعيهم أن معظم اليهود ليسوا مستعدين لاتباع طريق السيناغوغ والدراسة التقليدية، توصلوا إلى المراهنة على استنفار قوي لجوانب أخرى من الواقع اليهودي المعاصر: أصبحت معاداة السامية وذاكرة المحرقة والتضامن مع إسرائيل، دوافع للمشاركة وللالتزام، وصارت موضوع حركات وخطابات ودعوات للمظاهرات وجمع التبرعات.. إلا أن هؤلاء المسؤولين يعرفون أن هذه الإحالات خارجية جزئيا عن التجربة المعيشة اليهودية ولا تدعو إلا إلى ممارسات محددة ومتقطعة. إذا استثنينا القطاع الديني، فإن الحياة اليهودية تنتظم بشكل رئيسي حول هذه الأقطاب الثلاثة.

وهكذا إن ما يميّز الحياة الثقافية اليهودية اليوم عما كان في القرن السابق، من خلال تنوع وجوهها وتعدد فاعليها، هو أقل مقارنة بأغراضها والتوجهات التي يخصصها هؤلاء الأخيرون لها. ففي فيينا نهاية القرن19 وفي ألمانيا فِيمر أو أمريكا ما بين الحربين، تم تصوّر الثقافة من قبل اليهود كحامل للاندماج والاعتراف الاجتماعي، وكذلك كانفتاح على المستقبل وعلى العالم. لقد كانت مشاركة *الأنتلجنسيا* اليهودية في الحياة الثقافية هناك شاهدا على الاندماج الناجح لليهود وعلى بقاء هامشية يهودية معينة في وقت واحد[23]. ومن خلال عملهم كصحفيين ونقاد ومحررين وفنانين ورعاة

[23] C. Schrske, Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture, Random House, 1980 ; A. Mayer, The Persistence of the old regime, Random House, 1980; W.O. MacCagg J-R., op. cit.

أدب وفن وروّاد للطليعية في زمنهم فقد استقر هؤلاء اليهود دونما صعوبة في صميم مجتمعاتهم المختارة، وما هذا إلا ليحركوها بشكل أفضل[24]. كانت النخبة الثقافية اليهودية تريد أن تخلق هناك المستقبل[25]. وبالتحديد لأنهم يهود، مضادين للأعراف ومحركين للأفكار ومنافسين، كان من السهل عليهم أكثر من غيرهم المضيُ قُدما ووضعُ المجتمع في حالة غليان ثقافي وتساؤل حول نفسه بالذات.

لم يعد لدى الفاعلين في الحياة الثقافية اليهودية حاليا الدوافع نفسها. وبدل أن تكون مجددة ومنفتحة، فإن التيمات والمشاريع التي تستنفرهم تعبِّر عن إرادة بالانغلاق واستحالة التقدم في المستقبل. يبدو أن هاجسهم في المحافظة على الذاكرة يثبط خيالهم أو أنه يبقيه سجين عالم مغلق. وأن قلقهم من رؤية الهوية اليهودية وهي تذوب، يلجم قدرتهم الابتكارية. وفيما خلا استثناءات قليلة، مثل نادي المثقفين اليهود للغة الفرنسية (الذي يرعاه المؤتمر اليهودي العالمي)، وبضع مؤسسات أخرى ثقافية مرموقة مثل معهد الدراسات اليهودية الذي يعتمد على الرابطة الإسرائيلية العالمية، يمكن الاعتقاد حاليا أن اليهود ليسوا مستعدين لتقديم أفضل ما عندهم إلا خارج بنيات الحياة اليهودية المنظمة. وفي الوقت نفسه، هناك آخرون لا يتقاسمون نفس النظرة. وبمقدار ما يكونون بعيدين عن النوستالجيا وأيضا نسّائين لأصولهم، بمقدار ما يثابرون بإرادتهم أن يكونوا مجددين.

[24] E. Bilski (ed), Berlin Metropolis. Jews and the new culture 1890-1918, New York Jewish museum, 1999.

[25] M. Lowy, Rédemption et utopie. Le Judaisme libertaire en Europe centrale, Puf, 1988.

الفصل السابع:
الطبقـــات والـــزمـــر والمـــوضـات

- الثقافة بصفتها رأسمالا
- ثقافة الجماهير:
- ولادة ثقافة البوب...
- الثقافات والثقافات الفرعية
- البعدحداثة، هل هي موضة نهاية القرن؟
- ماذا عن فنون الشارع، والفنون الشعبية؟

الثقافة بصفتها رأسمالا

من[1] خلال صياغته لمفهوم "رأسمال ثقافي"، نسب عالم الاجتماع بيير بورديو إلى الثقافة الدور الذي تلعبه الملكية الخاصة في النقد الماركسي: وهو تأسيس سلطة بعض الأفراد على البقية.

أشار العديد من الاقتصاديين المعاصرين إلى أنه منذ نهاية الحرب الأخيرة، حظيت بعض القيم غير المادية، بدءاً من المعارف العلمية وحتى الكفاءات الإدارية، بأهمية متزايدة في المجتمعات الصناعية. وضمن هذا المنظور تندرج مفاهيم "مجتمع المعرفة" أو "مجتمع الاتصال"، المألوفة هذه الأيام، حتى وإن كانت مستقبلية. فهي تمثل منه الجانب التفاؤلي وتدعونا إلى اعتبار الملكية الخاصة والسلطة التي تؤمنها، حتى في صميم المجتمعات المسماة رأسمالية، في طريقها لأن تخلي مكانها إلى مجموعة قيم أقل ندرة وأسهل منالا: المعلومة، المعرفة، الكفاءة. وغالبا ما يُنظر إلى هذه القيم المسماة بعد مادية في الحقيقة من زاوية القسمة، والوصول غير المحدود، والمجانية؛ وتساهم بذلك في تأسيس

---

[1] نيكولا جورنه. مقال غير منشور.

نظرة مطمئنة عن المستقبل، حيث التفاوتات الاجتماعية المرتبطة بالملكية الخاصة ستنمحي أمام القدرات ذات القابلية الهائلة لدَمَقْرَطة المعرفة والكفاءات. ففي أوروبا بوجه خاص، حيث الأنظمة التعليمية مجانية وإلزامية، نميل للتفكير بأن المعرفة مصدر يكون كافة الأفراد أمامه، من حيث المنطلق، إن لم يكن في حالة مساواة، فعلى الأقل في حالة القدرة على الوصول إليه. إنها إذن قيمة ديموقراطية. والأحرى أن هذا صحيح بالنسبة إلى الثقافة، هذا المستودع الواسع غير المادي الذي يميل لاحتواء كل ما ينتقل إلينا عن طريق التربية والتدريب والتردد على الآخرين. لكن هل الثقافة فعلا هي هذه الثروة المشتركة، هذا الرصيد المتاح لكل عضو في الجماعة، أو هذا الإرث شبه الإلزامي الذي تبحث الحكومات عن تقسيمه بين مواطنيها من خلال تحريضهم على القراءة وعلى زيارة المتاحف والتردد على المسارح وصالات الموسيقى؟

ليست هذه هي النظرة التي يقدمها عنها عالم الاجتماع بورديو. فهو من خلال صياغته لمفهوم "رأسمال ثقافي" أكد بالواقع على أهمية هذه القيم غير المادية في مجتمعات السوق المعاصرة، المتميزة عن سلطة النقود. ويعزو أيضا إلى هذه القيم دورا مكافئا لدور الملكية الخاصة للثروات: وهو إعادة إنتاج التفاوت في الوصول إلى مواقع السلطة والغنى. يرى بورديو أن الثقافة كرأسمال، مصدر نادر، وبالتالي يعاد توزيعه بشكل متفاوت، والوصول إليه محمي بحرص. لكن ما الذي يقصده من "رأسمال ثقافي"؟ حاول بورديو في مقال ظهر عام 1979[2] أن يحيط عن كثب بمحتوى هذا المفهوم مؤكدا على الأشكال التي يتبدى بها، ويميز منها ثلاثة.

في البداية هناك ما يسميه الحالة الاندماجية، أي مجمل المقدرات الثقافية التي يكتسبها الفرد خلال [نشوئه] الاجتماعي. يبدو التعريف فضفاضا،

---

[2] "les trois états du capital culturel", Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n30, 1979.

لكنه يتوجه في الواقع إلى كافة هذه العلامات الخاضعة للضبط إلى حد ما والبادية بشكل عفوي للعيان، التي تشير، حدسيا، إلى انتماء الفرد إلى وسط ثقافي ما: تقديم الذات، طريقة الكلام، الملبس، تسريحة الشعر، آداب السلوك، التذوق الموسيقي والأدبي والسينمائي. كل ما من شأنه، حتى في غياب أي مؤشر آخر، أن يمكّن المرء من أن ينسب لكل شخص أصلا اجتماعيا على وجه التقريب (مع احتمال الخطأ، وهذا بالنسبة لبورديو نادر)، بنفس الطريقة التي نتحرى بها عن الأجانب من خلال لكنتهم. هذا جانب هام للرأسمال الاجتماعي، لأنه "يلتصق على جلدنا" وينتقل معنا ويشهد على انتماء طبقي من الصعب أن يخطئ. إن اكتساب هذا الرأسمال المندمج يحتاج إلى زمن: "*بشكل مشابه لاسمرار الجلد [البرونزاج]*" كما يكتب بورديو، فإن تراكم الرأسمال الثقافي هو شغل الفرد على نفسه بشكل مديد قبل أن يصبح جزءا لا يتجزأ من الشخص. ومن جهة أخرى يشدد أيضا على الجهد التعليمي للآباء وعلى الشروط التي يفترضها اكتساب "آداب السلوك" هذه: من أجل تنشئة سليمة للطفل، يجب على الآباء أن يبدؤوا ذلك باكرا وأن يطيلوا تربيته أطول ما يمكن. وهذا ما يفترض حدا أدنى من اليسر المالي، بل قناعة بأن هذا الاستثمار ضروري ومفيد. أحد الجوانب الهامة لهذا الرأسمال المندمج أنه بمقدار ما يندمج جيدا في الشخص بمقدار ما يمكن معاملته على شكل خاصية طبيعية. وهذا بحسب بورديو ما يقوم به المعلمون حينما يقيّمون تلميذا بأنه "موهوب"، ويقدرون فيه، تحديدا، ما لايتأتى عن التعليم المدرسي: الرفاه والأسلوب واستخدام "لغة رفيعة". وهكذا فإن الصفة المكتسبة لهذه الكفاءة الثقافية متجاهَلة تماما، وتحت غطاء "موهبة don" شخصية، يحصل على فوائد ليست فقط مدرسية، بل مهنية واجتماعية، عبر الزواج والانخراط في بيئة مثقفة مثلا. الرأسمال الثقافي يتيح منفذا إلى الرأسمال الاجتماعي، أي ما ندعوه باللغة العادية "امتلاك علاقات".

الأشياء والدبلومات

يتبدى الرأسمال الثقافي كذلك على شكل رأسمال شيئي، أي خاص بالأشياء الممتلكة أو مجرد أنها متاحة تحت التصرف: بيت فخم وثياب فخمة وكتب ومقتنيات فنية وأجهزة معقدة، الخ. فهذا "الميراث" الذي هو سهل الانتقال والتحول إلى رأسمال نقدي، معتمد أيضا على السابق، لأنه لا يكفي امتلاك كتب أو لوحات: يجب أيضا معرفة الاستفادة منها، وبالتالي تعلّم ذلك.

بقي أخيراً الجانب الثالث من الرأسمال الثقافي وهو الأكثر حسما دون شك في نظر بورديو: أي حالةُ "مأسَسَته" التي تنطوي جوهريا على اللقب الدراسي. الدبلوم قرينة حاسمة، في فرنسا على الأقل، من دونه هناك صعوبة ما لتأكيد الذات اجتماعيا؛ ويمكن بفضله، خاصة إذا كان رفيع الدرجة، الولوج مباشرة إلى مستوى معين من السلطة ومن الغنى. بمقدار ما يكون مسار التحصيل منتقى بمقدار ما يكون مستوى الاعتبار المرغوب مرتفعا. على الرغم من أيديولوجية المساواة المحيطة به، فإن اللقب الدراسي بحسب بورديو أداةُ انتقاء للنخب، ورافعةٌ قوية للتمييز، الذي، عكس ما تريده الأيديولوجية الديموقراطية، لا يفيد في منح فرصته لكل واحد بمقدار ما يؤكد على التراتبيات الموجودة.

لهذا السبب يحتل اللقب الدراسي مكانا بهذه الأهمية في تحليلات بورديو، وعدا عن ذلك، بعد دراساته الأولى حول "النجاح الدراسي" في فرنسا، أتته فكرة أن الثقافة ربما كانت ثروة متفاوتة وغير عادلة التوزيع كما هي الملكية الخاصة النقدية والمادية.

ففي كتاب *الوَرَثة*[3]، البحث الذي أنجزه حول الطلاب والثقافة، يؤكد على أنه، في مستوى اقتصادي متساوٍ، يحصل الطلاب الآتون من عائلات

[3] Avec J.C.Passeron, les Héritiers, les etudiants et la culture, Minuit, 1964.

مثقفة على دبلومات أفضل من الآخرين. يتضح إذن أن الثقافة، وبموازاة الملكية الاقتصادية، كانت أداةَ انتقاء في صميم المدرسة ذاتها، وفي الوقت نفسه [أداة] إعادة الإنتاج الاجتماعي لأنه كان بالإمكان ملاحظة أن الأصل العائلي للطلاب يحتسب كثيرا في نجاحهم.

أوحى هذا الجانب المؤسساتي إلى بورديو بالتقابل اللغوي بين الملكية المالية والميراث الثقافي: ففي الحالة الأولى كما في الثانية، المقصود هو "رأسمال". لماذا؟ لأن اللقب الدراسي، كما يوضح بورديو، بالنسبة لسوق الثقافة هو بمثابة السندات المصرفية بالنسبة للسوق بالتمام والكمال: مقياس قيمة. الألقاب الدراسية لا تؤمن مقدارا من امتلاك مستوى كاف من المعارف والكفاءات قدر امتلاك كمية مقررة من الثقافة، موروثة في قسم هام منها من خارج المدرسة. من خلال اللقب الدراسي، تصبح الثقافة، وهي أمر لا يلمس ولا يحدد نسبيا، مادة تقبل التكميم وتجعل كل الحائزين على نفس اللقب قابلين للحلول محل بعضهم البعض، ويكتب: إن اللقب الدراسي هو الذي أنشأ "*السوق الموحَّدة لكل القُدرات الثقافية*"، مضفيا عليها "*قيمة اتفاقية، وصورية، ومضمونة قانونيا، وبالتالي تتجاوز الحدود المحلية*"، يتأسس تقييمها على مدى ما يُستثمر من الزمن والطاقة. وهكذا تصبح الثقافة التي ليس من عادتنا إلا فيما ندر تكميمها بدقة، والتي نفضل اعتبارها شكلا من الثروة المشتركة، وليس بضاعة، تصبح بقلم بورديو، شكلا للرأسمال: قابلة للتراكم وقابلة للتبادل والتحويل ومصدرا للربح. لكن أي نوع من الربح هو المقصود؟

ما الفائدة من الرأسمال الثقافي؟

إن التعامل مع الثقافة كرأسمال، تذكيرٌ صريح بالتحليل الماركسي للتراكم الخاص لوسائل الإنتاج كرافعة للهيمنة الطبقية في المجتمع البرجوازي. لكن بماذا يفيد تراكم الرأسمال الثقافي؟ بالنسبة لبورديو، الآلية

مماثلة لآلية الرأسمال الاقتصادي: الاستخدام الاجتماعي الرئيسي للثقافة هو السماح للذين يحوزون عليها بالوصول إلى مواقع سلطة في المجتمع وبالاحتفاظ بها. بالنسبة لبورديو إن دور الثقافة –المدرسية أو غير المدرسية- هو دعم للفارق الموجود بين "الطبقات المثقفة" والطبقات الأقل ثقافة أو معدومة الثقافة، بين "المهيمنين" و"الخاضعين". هذا الاستخدام للثقافة كأداة هيمنة ليس بالضرورة موضوع استراتيجية واعية: بشكل عام تقيَّم الثقافة لذاتها وليس لما ينجم عنها. يمكن حتى تجاهل دورها، كما هو الحال عندما ننسبها لشخص ذي كفاءات آتية بالواقع من موروثه الثقافي. وفي كتابه *التمايز*[4] بيّن بورديو كذلك كيف تلوّن حكم التذوّق (الفني، الأدبي، إلخ.) بالبحث عن الندرة: بمقدار ما يرتقي المرء على صعيد الثقافة بمقدار ما يمتلك أذواقا "نادرة"، لأنه من هنا يتمايز عن العامة. قد يجهل الفاعلون هذه الحيثية. بالنسبة لهم، الذوق الجيد موجود بذاته، تماما كما أن للثقافة قيمة بذاتها. هناك إذن ما يسميه بورديو "جهل méconnaissance" الفاعل لمعنى فعله، وهذا الجهل يجعل التمييز مجديا، لأن حكم الذوق يقبله الخاضعون. وبهذا المعنى يعمل الرأسمال الثقافي بذات الطريقة التي يعمل بها الرأسمال [الاقتصادي] تماما: حقيقته محجوبة بأيديولوجية تخفي منه الصفة المشيّدة والتعسفية.

إلا أن التشابه يتوقف عند هذا الحد. إذ بالنسبة لبورديو لا تمتلك الثقافةُ والإمكانياتُ الماليةُ ذاتَ الخصائص تماما. الرأسمال الثقافي أقل سهولة للتراكم وللتحول وللانتقال مقارنة بالرأسمال الاقتصادي، لأنه يتطلب جهدا للتحصيل مديدا وشاقا. لا يمكن نقله من شخص إلى آخر بمجرد التوقيع أسفل وثيقة. ومن العبث أن تكون الثقافة أكثر انفتاحا من سوق الرأسمال الاقتصادي، فهي انتقائية جدا، لأنها تتطلب جهودا للاندماج. أخيرا، على

[4] La Distinction, critique sociale du jugement, Minuit, 1979.

العكس مما يؤكده التعبير القائل ("هي ما يبقى عندما ننسى كل شيء")، ليست الثقافة المتمايزة تحصيلا نهائيا، وخاصة في أيامنا هذه. وكما رأينا، تكمن قيمة الرأسمال الثقافي في ندرته، وهذه الندرة مهددة، في المجتمعات الحديثة، بكافة أشكال صناعات التوزيع والتعميم. والحال، إن الثروة الثقافية حين تكون واسعة الانتشار لن تظل نادرة وتفقد قدرتها التمايزية، وبالتالي فإن الطبقات المثقفة مدعوة إلى تجديد أذواقها وأن تتجه صوب ثروات أخرى أشد ندرة، إما بسبب جدتها أو لأنها كانت قد نسيت، ومن هنا ظاهرة "الطليعة" في الفن والأدب والموسيقى، واستقبالها بحذر من قبل البرجوازية الصغيرة المثقفة.

يتطلب تراكمُ الرأسمال الثقافي ذي المستوى العالي والمحافظةُ عليه إذن جهودا مضنية، يمكن للمعنيين أن يقوموا بها من أجل تحويله إلى رأسمال اقتصادي، الأمر الذي يتطلب جهودا أقل، لكن ليس سهل المنال: من النادر أن نلاحظ الجامعيين أو الفنانين وقد أصبحوا رأسماليين ماليا، لأن موقعهم في قلب الحكومة أو الوسط الاجتماعي ليس سهل التحول إلى رأسمال اقتصادي. ولهذا السبب يصف بورديو الطبقات المثقفة ومالكي الرأسمال الاقتصادي كطبقتين فرعيتين في حال تنافس تتجابهان من أجل احتلال المواقع في ما يسميه "حقل السلطة". وهذا "الحقل" في نهاية الأمر تحت هيمنة سلطة النقود. لكن بورديو يأخذ على الماركسيين أنهم لا يرون أن جوهرَ السلطة رمزيٌّ بمقدار ما هو مادي. وهذا الذي بصدده يكون الأفراد والجماعات في تنافس، هو، بحسب بورديو، موضوع التماسٍ محسوس ومجرد في آن واحد، يدعى "الهيمنة الرمزية". الثقافة هي واحدة من طرق الوصول إليها، دون أن تكون الرافعة الأساسية لذلك. وهذا يفسر لماذا كرس بورديو أضخم أعماله لتحليل الميادين التي تمارَس فيها علاقات الهيمنة الثقافية (الفن، الأدب، الجامعة، الصحافة).

إن تأثيره على علم الاجتماع الفرنسي والأوروبي، وحاليا الأمريكي، هام جدا. وكذلك الانتقادات الموجهة له. لكن مهما كان الاتفاق على معاني الكلمات، فإن نظرته للثقافة كأداة هيمنة وتمييز اجتماعي، لم تستقبل كما هي خارج حقل علم الاجتماع.

لقد صدمتْ عند المؤرخين والأنتروبولوجيين والفلاسفة، الفرضيةَ القائلة إن الثقافة ليست فقط أداة، بل هي عالم من الكلمات والأفكار، مزودٌ بمعنى وبدينامية خاصة. إضافة إلى ذلك، وضمن الاستخدام الذي يقوم به الأنتروبولوجيون لهذا المفهوم، ليست الثقافة ثروة نادرة، بل معطى كوني، من دونه ما من ألفة اجتماعية ممكنة، وما من رابط اجتماعي يكون فعالا. ليس من الممكن إذن تصنيف البشر فيما إذا كانوا أكثر أو أقل ثقافة، ولا يمكن أن نعزو إلى الثقافة مهمة وحيدة هي أن تقسمهم: فالثقافة بالنسبة للأنتروبولوجي هي ما يخلق الرابط، وفي حال وجود علاقات هيمنة، فهذا تحديدا لأن المهيمنين والخاضعين يتقاسمون نفس الثقافة. وليس من المؤكد، فيما يتجاوز المصطلح الشائع، أن يتقاسم علماء اجتماع وأنتروبولوجيون نفس الرؤى حول ما يؤلف، في المجتمعات الحديثة أو الأقل حداثة، لغز الثقافة.

ثقافة الجماهير: صورها وأساخيرها

شهدت[1] المجتمعات الصناعية تشكّل صورة ثقافة الاستهلاك في المرآة التي رفعها مراقبو هذه المجتمعات النقديون.

في بداية الخمسينيات عرفت أوروبا، الخارجة مُنهَكةً من الحرب العالمية الثانية، انطلاقةً جديدة، كانت بشكل خاص اقتصادية. أوصل هذا الانتعاش إلى تأسيس نمط متزايدٍ القوة بحيث فرض نفسه خلال الثلاثين سنة المزدهرة[2]: هو مجتمع الاستهلاك. تمكّن كل مواطن مستهلِك (تضاعفت قدرته الشرائية ما بين 1950- 1968) من الوصول إلى طيف من الحاجيات الوافرة. تطوّر الإعلان وأصبح دعاية. وبدأت الاستبيانات انطلاقتها، وقدمت الماركات شكلا وهوية إلى صناعات ما قبل الحرب. وعام 1957 وصف المحامي والصحفي الأمريكي فانس باكارد في كتاب *الإقناع المستتر*[3]، الطريقةَ التي استُعملت بها علوم الإنسان، من التحليل النفسي وحتى علم

---

[1] باسكال لاردُليي. مجلة العلوم الإنسانية. ملحق عدد 30، أيلول 2000.

[2] Les Trente Glorieuses وهي الفترة الواقعة ما بين1945- 1975 التي تميزت بنمو اقتصادي كبير. مترجم

[3] La persuasion clandestine, Calmann-Levy; 1958.

النفس الاجتماعي، فيما يخص الدعايات. وظهرت في تلك الفترة ثقافة حقيقية للاستهلاك بمراجعها ومصطلحاتها ورموزها بل و"أساطيرها". حرضت "منظومة الحاجيات" هذه الفضولَ التحليلي لعدد من المنظرين: رولان بارت وإدغار موران وجورج بيتينو وجان كازنوف، ثم في مرحلة متأخرة، جان بودريار. لقد شكلت الدعاية والموضة والسينما ورموز الانتماء المتعلقة بالشباب (مثل حركة يي يي[4] (yé-yé)، والخطابات والطقوس الميدياتية (مثل مهرجان كان)، شكلت لهم الأرضيةَ التحليلية... وجعلوا من ثقافة الجماهير ومجتمع الاستهلاك موضوعاتٍ لدراسات راقية مثلها مثل غيرها. لأن ما ينتجه هذا المجتمع يجد نفسه مشبعا بالمعنى ويستحق التحليل.

أسطوريات حديثة

في كتابه *أسطوريات* المطبوع عام 1957[5]، يعلق بارت عبر سلسلة من الوقائع على مشهد العالم الحديث كما قدمته الصحف الكبرى أو المشاهد التلفزيونية (دعايات، هذر، أخبار، أفلام...)

يعكس عالم مجلة *باري ماتش* مثلا الأساطير الكلاسيكية الكبرى. فزواج مارلون براندو من شابةٍ فرنسية، أو ملكةِ جمال العالم الجديدة من عاملِ مرآب، صديق الطفولة، كان شكلا للحكايات الأسطورية المثيرة التي يتزوج فيها الأميرُ راعيةً أو الأميرةُ راعيا. هذا العالم الأسطوري موجود في معارك المصارعة الحرة التي تصف صراعا ملحميا بين شخصيتين نمطيتين، بطل هو "الملاك الأبيض"، يجسد العدالة ويتبارى مع "الخصم" الذي هو مصارع ماكر، غدار، غالبا مقنّع، يستفيد من شرود الحَكَم من أجل إيقاع خصمه

---

[4] تسمية أطلقها الكبار على موسيقى وأزياء وأشكال الشبان خلال الستينيات. مترجم

[5] Seuil, reed. 1970.

أرضا.. تلعب الدعاية من أجل المنظفات أحيانا على نفس وتيرة المعركة البطولية بين قوى الشر (الأوساخ) وقوى البطل المجسد للخير، أي المواد المبيضة (البياض، النقاوة). "*في عرض المنظّف أومو Omo، الوسَخُ عدو هزيل وأسود، يهرب إلى الأبد من البياضات الجميلة النقية، فقط تحت تهديد حكم أومو*".

إن تحليل صورة ظهرت في مجلة *باري ماتش* عام 1956 نرى فيها شابا أسوَدَ يحيي العَلَم الفرنسي، سمح لبارت بتحليل الطبيعة العميقة للأسطورة. الصورة بذاتها لا تفعل سوى إعادة نسخ حيثية عفوية، "زنجي" في تحية العلم. لكن ما توحي به هو أن الأمبراطورية الاستعمارية الفرنسية قوية ومقبولة من قبل الأهالي [الأصليين]. والذي يحتسب هنا هو الفكرة المضمرة الكامنة في الرسالة. كان بارت وهو يستعيد التمييز الذي أجراه فردينان دوسوسير بين الدال والمدلول، يرى في الأسطورة كلاما يعمل في مستويين. المنظر المادي (الدال) الذي هو الصورة، يحيل إلى رسالة (زنجي يحيي العلم). لكن هذه الرسالة توحي بدورها بفكرة أكثر عمومية: قوة الأمبراطورية الاستعمارية الفرنسية.

وكما يعرف بارت نفسه، يقوم عمل "الباحث الأسطوري" بالكامل على فك رموز خطابات الميديا من أجل أن يكشف فيها بجلاء عن القيم والرموز والرسائل المخفية.

وخلال الخمسينيات والستينيات طبع الكَنَدي مارشال ماكلوهان كتابين سيحظيان بقبول هائل: *مجرة غوتنبرغ، وفي سبيل فهم الميديا*[6]. درس فيهما الدور النفسي- الثقافي الذي لعبته الميديا، في فترة وصل فيها الراديو والتلفزيون إلى كيان ميديا جماهيرية. حتى أن بعض شعارات ماكلوهان مثل "*الرسالة هي الوسيط*" وتيمة "القرية الكوكبية" و"الميدان الكوكبي" وأيضا المعارضة بين

[6] Mame, 1967. Seuil 1968 (rééd. Gallimard, 1977).

"الميديا الحارة" و"الميديا الباردة" ستروج لدى الجمهور العريض. وبعد فترة قليلة (1967) فضح غي ديبور Guy Debord في إلهام أكثر سجالية بشكل واضح، *مجتمع الفرجة*[7] الذي تعمل هذه الميديا، كما يرى، لتأسيسه بصلف.

النقد الجذري لأيديولوجيا

بالمجمل أخذت الدراسات المتركزة حول مجتمع الاستهلاك وثقافة الجماهير خلال الستينيات، نبرةَ النقدِ التاريخي الجذري لشكل من مجتمع كان يضفي على الاستهلاك صفة الأيديولوجيا. كيف نثق بنظام ينفّذ تحضيراً معمما للرغبات عن *طريق* الحاجيات، وغائيةُ هذا المجتمع ماضيةٌ باتجاه "اغتراب معاصر"؟ طبع بودريار بشكل متلاحق: *نظام الحاجيات* *Le système des objets*، *مجتمع الاستهلاك* *La Sociéte de consommation*، ثم في *نقد الاقتصاد السياسي للعلامة*[8]، انكب فيها على تحليل المشهد الاستهلاكي.

لقد أسهم الباحثون، وهم مكرسون لدراسة ثقافة الجماهير خلال الخمسينيات والستينيات ثم الستينيات والسبعينيات، في توعيةٍ نظريةٍ وسياسية لا تُقدَّر، مضفين على كافة الموضات وكافة الحاجيات، "شغفهم بالمعنى"، كل ذلك وهم يدفعون حدود اللادلالة إلى معاقلها الأخيرة.

علينا أن لا ننسى، في عداد الأروث، أنهم عملوا أيضا على وضع الاتصال ضمن اهتماماتهم اليومية، مشجعين على بزوغه كميدان تخصصي: الصورة بكل أشكالها، اللغة المكتوبة والمسموعة المحللة عن طريق تعقد عمليات المحاججة، الإعلان، السينما، التقنيات والخطابات الميدياتية بمجملها، الأسطوريات المعاصرة...

---

[7] *La Société du spectacle*. Editions champs libres (rééd. Gallimard, 1996).

صدرت ترجمته إلى العربية. انظر: مجتمع الفرجة. ترجمة أحمد حسان. دار شرقيات. القاهرة. 1994

[8] *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Gallimard, 1968. Gallimard, 1970, Gallimard, 1972.

ولادة ثقافة البوب...

هناك[1] عوامل موضوعية تربط "ثقافة البوب" التي ولدت خلال عقد الستينيات، مع ممارسات الاستهلاك ومع ثقافة الجماهير التي تميز حاليا البلاد الصناعية المتطورة.

ربما كانت كلمة "بوب *POP*" من المصطلحات التي حظيت بأكبر نجاح في العالم الأنغلو- سكسوني خلال الستينيات والسبعينيات، كي تشير بشكل رئيسي إلى الموسيقى التي يسمعها الشبان (*موسيقى البوب pop music*). إن ما يتصف به البوب من بساطة وحيدة المقطع لا يجب أن تخفي حقائق أكثر تعقيدا، هي تحولات ثقافة الجماهير في سياق مجتمع الوفرة. لم يكن البوب في بداية الستينيات ينطبق في الواقع إلا على جنسين دونما رابط بينهما: "فن *البوب Pop Art*" وهي حركة فنية طليعية ولدت في لندن ونيويورك؛ والموسيقى التي يستمع إليها شبان في العقد الثاني من عمرهم (14- 17 بشكل خاص). ينسب تعبير "فن البوب" إلى الناقد الإنكليزي لورنس ألّوي Lawrence Alloway حوالي 1956- 1958، لكن كلمة بوب كانت قد ظهرت قبل ذلك على بضع

[1] برتران لُمونيي. مجلة العلوم الإنسانية. عدد 77، تشرين2 1997.

ملـصقات: ملـصق الإيطـالي- الإيكوسـي إدواردو بـاولوزي[2] Edwardo Paolozzi، *كنت لعبة رجل غني* (1947)، وملصق للمصمم الإنكليزي ريتشارد هـاملتون[3] Richard Hamilton، *مـا الـذي يجعـل جوانيـات هـذه الأيـام مختلفـة ومغرية بهـذا القـدر؟* (1956). كـان ملـصق هـاملتون منتهى تفكـير قـام بـه في صميم جماعـة صـغيرة في معهـد الفـن المعاصـر بلنـدن، هـي *الفرقـة المـستقلة Independent Group*. قدم هذا العمل معظمَ ميديات ثقافة الجماهير: السينما، التلفزيـون، التلفـون، آلـة التـسجيل، الإعـلان التجـاري، الرسـوم المتحركـة، ديكورا للخيـال العلمـي، مجلة. جمع أيضا بضع مـواد استهلاك معيارية، من الـتي عظّمتهـا دعايـة سـنوات الخمـسينيات: الأثـاث الـوظيفي (كراسـي، كنبايـات، طـاولات واطئـة)، الـشفاط، الـسيارة. ظهـرت في مركـز هـذه التركيبة تقريبا كلمة "بوب"، التي تلخص لوحدها في آن جماليةً ومحتوى فنٍ يريد أن يكون ممثلا لمجتمع اتجه صوب الاستهلاك الجماهيري.

بالنسبة لهاملتون، إن القيمـة التهكمية لهذا التـصغير[4] لـصفة *الـشعبي* لا تبعـث علـى الـشك، لكـن هـذا لا يعـني أيضا أن النخبـة الفنيـة تـزدري الثقافـة الشعبية، على العكس تماما، إن مجتمع الاسـتهلاك، وعبر أسـاطيره الجديـدة ووجوهه الجديدة وميدياته، أصبح مصدرا لا ينضب للإلهام. لم يعد الفن يبحث عن التوافق مـع أذواق العامـة أو - كمـا في التجريـد- الابتعـاد عنهـا، بـل عـن اتبـاع المعـايير المفروضـة مـن قبـل ميـديا الجمـاهير والإعـلان. وفي ذلـك، يمكـن اعتباره *شعبيا*، لأن استيعابه فوري تماما كرسـالة دعائيـة أو أغنيـة أو صـحيفة واسـعة الانتشـار. ومع ذلك فرضت انطلاقة فـن البـوب نظـرة بعيـدة تمـنح المـادةَ أو الصورة دلالةً جديـدة، وتمـنح حريتهـا، بمعنـى مـن المعـاني، إلى المـواطن في وجـه

---

[2] Tate Gallery, Londres.

[3] Tate Gallery, Londres.

[4] واضح أن *Pop* *تصغير لكلمة Popular*. مترجم

التجار وأصحاب الدعاية. فن البوب ليس شعبيا إلا من خلال ما يدعوه أمبيرتو إيكو "*التكامل الجدلي*[5] *intégration dialectique*". هذه الحركة الجدلية أساسية لأنها تقدم للبوب شحنته الساخرة. يستشهد إيكو مثلا بعمل الأمريكي روي ليختنشتاين Roy Lichtenstein، المعبِّر بحركة ثلاثية، يتم فيها الدمج السيماتي sémantique بين *البوب Pop والشعبي Popular*:

- حركة استلهام، الرسوم المتحركة للكبار.
- حركة خَلقٍ، رسَمَ ليختنشتاين خشبة مسرح بالرسوم المتحركة واستحسن النقدُ "الانحرافَ" الفني.
- حركة محاكاة لليختنشتاين من قبل الرسامين والمصممين. وهكذا حازت الرسوم المتحركة على مراكزها المشرّفة "كعمل فني" بالمعنى الأكاديمي للتعبير.

استخدمت كلمة بوب أيضا خلال الأربعينيات والخمسينيات من أجل توصيف التنويعات الشعبية، وانتشرت في نهاية الخمسينيات مع *الروك أند رول rock n`roll* الأمريكية. نجد كلمة "*موسيقى البوب*" عام 1949 في المجلة الموسيقية الإنكليزية *ميلودي ميكر Melody maker*. وعام 1955 أطلقت شركة EMI الشارة القرصية "Pop HMV" (*صوتُ سيّدِهِ His Master`s voice*)، وعام 1958 كتب الروائي كولن ماكِن Colin McInnes "*أغاني البوب والمراهقون Pop Songs and teenagers*". لقد أدى نجاح البيتلز Beatles بين 1963- 1965 إلى شيوع نهائي لكلمة بوب المرافقة للموسيقى التي يسمعها الشباب. وفي عام 1965 أصبح الفريق الإنكليزي هوٌ *Who* أول فريق موسيقي "*لفن البوب*"، وذلك بفضل إطلاق موضة ثياب مستوحاة من تيمات فن البوب. تبادلت *موسيقى البوب وفن البوب* التأثير، وخاصة بتحريض *آندي وارهول Andy Warhol* في عمله *Factory new-yorkaise*.

---

[5] مقابلة مع أمبرتو إيكو Umberto Eco في Le Mouvement pop; Grammont; 1975.

ثقافة "البوب"

إن إرفاق كلمة ثقافة مع كلمة"بوب" تعبيرٌ ظهر متأخرا، فقد انتشر في أواسط الستينيات حين لم تعد البوب موسيقى منوعات فقط بل أيضا جماليةً، سلوكا، طريقة في الحياة. عام 1963حدد راينر بَنهام الناقد والمؤرخ للفن البريطاني، البعد الكوكبي للبوب، دون أن يتكلم أحد بعد عن الثقافة، بالمعنى الأنكلوسكسوني *لطريقة الحياة way of life: "البوب حاليا بادي الوضوح في طريقتنا بالحياة، (...) [بحيث أنه] أصبح اللغة المشتركة، موسيقيا ومرئيا (وبشكل متزايد أدبيا)، والذي من خلاله يمكن لهؤلاء الذين يشاركون في الثقافة الحضرية والتقنيين في البلدان الغربية أن يتواصلوا مع بعضهم البعض بالشكل الأكثر مباشرة والأكثر حيوية والأكثر دلالة"*[6].

وفي حزيران 1966 ألقى هارولد ولسون، رئيس الوزراء البريطاني العمالي، خطابا في ليفربول (التي كان نائبا عنها) بمناسبة إعادة افتتاح النادي الذي بدأ فيه البيتلز حياتهم المهنية. ولفظ تعبير "ثقافة البوب"، الذي أخذته الصحافة الشعبية في اليوم الثاني.

وبعد ذلك انتشر تعبير "ثقافة البوب" بشكل واسع في الخطاب، واستثمر في أربعة حقول: حقل تجاري، كعرض دعائي من أجل البيع للجمهور الشاب، وخاصة من جهة التعدد القومي للقرص؛ وحقل ميدياتي كموجز صحفي دون محتوى محدد بدقة، وعلى صلة بسن الشباب والموسيقى والثياب؛ ثم حقل فني، عبر الأعمال البوب (رسم، موسيقى، شعر) والميديا البوب (أقراص بوب، بوتيكات بوب، برامج بوب)؛ وحقل اجتماعي على شكل "ثقافة فرعية" مراهقة مع ممارساتها الخاصة. يختلف تعريف هذه الثقافة بالطبع تبعا للحقل

---

[6] R.Banham, The Atavism of the Short Distance Mini-Cyclist (1963).

خلاصة مأخوذة من: J.Savage, H.Kureishi, The Faber Book of Pop, Faber and Faber, 1995.

المعتبر، لكن في كانون الثاني 1957 حاول المصمم هاملتون أن يقدم لها نظرية. البوب بالنسبة له "*شعبي (تم تصوره من أجل جمهور المستمعين)، قصير النفس وينسى بسهولة، رخيص الثمن، منتج بكميات، موجه إلى الشبان، ذو ظرافة، مثير جنسيا، متحايل، جذاب، مرتبط بالعمل التجاري الواسع big business*"[7].

وهاكم مثال مأخوذ من الإنتاج الموسيقي في بداية الستينيات يسمح بتقصي أساس هذا التعريف. ففي عام 1963 عرف البيتلز نجاحهم الكبير الأول في إنكلترا بأغنيتهم "*أرجوك سامحني Please please Me*"، وطبقا للقرائن السابقة، فإن الأغنية شعبية (لها بالفعل جمهور واسع، بفضل الراديو والتلفزيون والقرص)، مؤقتة وسرعان ما نسيت (ظلت خلال بضعة أسابيع على رأس العروض الناجحة hit-parade ثم حلت محلها أغنية أخرى)، وهي رخيصة الثمن (عبر دعم ال45 دورة)، ومنتجة بكميات (ملايين النسخ)، وسطحية (نصوص متواضعة، هارموني بسيط)، نقلها مطربون شباب، ظرفاء ومثيرون وجذابون (كان البيتلز كل ذلك في بداية الستينيات)، ومرتبطة أخيرا بالتجارة (التعدد القومي للقرص EMI).

لم يقدم البوب نفسه *كثقافة* دفعة واحدة، إنه في البداية صناعة، تستجيب لحاجة اقتصادية، وبشكل رئيسي لحاجة المراهقين من الطبقات الشعبية. ففي عام 1959 طبع مارك أبرامز Abrams، مدير "*لندن لتبادل المطبوعات London Press exchange*" —وهو معهد للاستبيانات والاستفتاءات- كتاب *المستهلك المراهق The teenage consumer* وأتبعه عام 1961 بكتاب *نفقات المستهلك المراهق The teenage consumer spendings*. بالنسبة لأبرامز، ينفق "الشبان" الإنكليز 830مليون جنيها استرلينيا في السنة على منتجات اللّهو، أي 10٪ من نفقات استهلاك الشعب و5٪ من النفقات الوطنية. وهؤلاء

---

[7] من رسالة إلى: .P. et A. Smith (janvier 1975). المصدر:
exposition "Postwar Britain and the Aesthetics of Plenty", ICA (Londres), fevrier-Avril 1990.

المنفقون هم في 80٪ من الشباب الداخلين في معمعة الحياة، والـ20٪ الباقون بعمر أقل من 15سنة أو يتابعون دراستهم، ويعتمدون إذن في مصروف الجيب على أهلهم. ومن بين 5مليون بعمر 15- 21 سنة، هناك 4ملايين يعملون. يجد الشبان عملا بسهولة حين خروجهم من المدرسة، إما كمتدربين في ورشات ومعامل، أو في مهن خدماتية غالبا أكثر دخلا (كوّات بنوك، سكرتاريا، صناديق محاسبة، بيع، تفريغ بضائع). ستغذي هذه العائدات "سوقا للشبان" حقيقية (*youth market*)، تحتل أوقاتُ الفراغ فيها مكانا هاما. تبدو السوق شعبية بشكل خاص جدا، من حيث أن شباب *الطبقة العاملة working class* نادرا ما يتابعون الدراسة. هي أيضا ذكورية بشدة على الأقل حتى منتصف الستينيات: كانت الفتيات (خاصة بين 15- 17سنة) يخضعن لرقابة أبوية أكثر صرامة، وكن في قسم هام مقصيات عن "ثقافة الشوارع" (مباريات كرة القدم، ارتياد المقاهي، الرقص، النزهات على الدراجات النارية وغير النارية، إلخ.) وكان لهن أيضا دور عائلي ومنزلي هام جدا، وكن يمضين، بحسب الاستقصاءات الاجتماعية، وقتا طويلا في التزويق وتصفيف الشعر والتحضير لمناسبات المصاحبة. "*الثقافة الشبابية youth culture*" في البداية أمر اجتماعي اقتصادي. إنها اقتصاد تدعمه الميديا الكبرى، كشف عن كونه صناعة ذات مردود في ميادين متزايدة التنوع. صناعة اللّهو والفسحة والمظهر، تشبع عددا من حاجيات أفراد فئة عمر الإنفاق، النهِمين أيضا لمتع ولحريات لم يعرفها إلا فيما ندر آباؤهم وأجدادهم في مثل عمرهم –الرقص واللباس المخالف والتزويق والذهاب إلى السينما والمقهى وركوب الدراجات النارية إلخ..

وفي منتصف الستينيات عرفت ثقافة البوب نجاحا تجاوز كافة توقعات صناعة الأقراص. أصبحت في آن واحد مكوِّنا إن لم نقل مسرّعا للتقدم التكنولوجي، وثقافةً متعددة الوسائط، وصناعة قوية متعددة القومية، وطريقةَ حياةٍ جديدة على الصعيد العالمي.

النقطتان الأولى والثانية مرتبطتان معا. فموسيقى البوب تعتمد كليا على التكنولوجيا: من جهة عبر التحول الإلكتروني للآلات، وأنظمة تضخيم الصوت، واستوديوهات التسجيل وتقنيات الإنتاج، وصناعة الأقراص؛ ومن جهة أخرى عبر الميديا التي تبث الصوت والصورة في الراديو والتلفزيون وقارئ الإسطوانات (الأحجام الجديدة 45دورة و33دورة، تجسيم الصوت). فالبيتلز مثلا فهموا جيدا أن الموسيقى المسجلة لم تكن ميديا، بل شكلا جديدا للإبداع. يسمح القرص بتوخي الإتقان التقني –دون بلوغه- . وهذا لا يستهدف الاستعادة "الأمينة" للصوت بمقدار ما يستهدف التحكم به عبر التكنولوجيات الدقيقة.

التناقضات في تمرد

إن الاعتماد المتبادل بين كافة وسائل الاتصال الحديثة في خدمة منتج البوب هو أيضا واحد من التحولات الكبرى لثقافة الجماهير. أصبحت فرق البوب منذ 1964 فرقا متعددة الميديا: تظهر في الصحافة والسينما وفي المكتبات والراديو والتلفزيون وعلى الملصقات وتبدو بأحسن حال في كافة الظروف. هذا الجيل من الشبان المولودين في نهاية الحرب أو قبل ذلك بقليل، هو الأول في التحكم بشكل طبيعي تقريبا بالأدوات الحديثة للاتصال (حتى وإن لم يكن يضبطها إلا في حالات نادرة). والمفارقة في الأمر، أن ثقافة البوب –في مواقفها ونصوصها- ترفض بشكل إرادي التكنولوجيا والميديا، وخاصة بعد 1966. إلا أن تداخلها مع الأنظمة التقنية الموجودة في العالم الغربي الرأسمالي لا يمنحها أي بديل، إما التعاون أو القطيعة. فالهيبيون في كاليفورنيا، الذين انتشرت أفكارهم إلى إنكلترا عام 1967- 1968، اختاروا القطيعة: إنهم في آن واحد أبناء المجتمع التقني ومعارضوه الأكثر جذرية. ومع ذلك لم يؤدّ نقدُ التقنية إلى أية تأثيراتٍ في المجال الموسيقي: الطاقة

الأساسية للروك، الكهرباء تستهلك بشكل أسّي، حتى من جهة الفِرق الأكثر راديكالية. إن الحفلات الموسيقية فائقة التضخيم (آلاف الواطات منذ 1968 - 1970 في احتفالات البوب، مثل احتفالات وود ستوك woodstock أو جزيرة وايت Wight)، والألعاب الضوئية، قد ساهمت في تشغيل المراكز الحرارية (الملوِّثة) والنووية (التي يزدريها كافة الهيبيين)، دون أن يصدم ذلك فعلا الوعي [الضمائر]. ما من روك دون كهرباء، إنه بُعد اقتصادي وتكنولوجي بُخست قيمته أحيانا.

من هذه المقاربة المتصفة بالتناقض سيولد الإنجاز البوب لذاك العقد: *Sgt Pepper`s Lonely Hearts Club Band* للبيتلز (ظهر القرص الألبوم في حزيران 1967)، وهو في آن واحد منتَج تكنولوجي ومنتج معارِض ثقافي. بلغ هذا الجنس هنا أوجَهُ الجمالي. لقد غيّر البوب، المضاد للثقافة في بداياته، والخارج من الجسد بدل الروح، من طبيعته خلال عشر سنوات. الموسيقيون الشبان عصاميون من ليفربول أخذتهم لعبة الاعتراف والشهرة: ألم تتم مقارنتهم منذ 1963 مع موزار ومالر Malher؟ فنشرة الجيب لقرص *sgt pepper* خير تمثيل لثقافة بوب تكسر الحواجز بين ثقافة الجماهير وثقافة النخب: تجمع الصورة 87 عنصرا وشخصية تنتمي إلى هاتين الفئتين المنفصلتين حتى تلك اللحظة، وقد عهد بالتصميم إلى فنان إنكليزي معترف به هو بيتر بليك Peter Blake.

ظاهرة عالمية

تعتبر عولمة البوب ظاهرة جماهيرية تتجاوز بشكل واسع إطار سكان جزيرة المملكة المتحدة. هناك عشرات الملايين من الشبان يملكون مرجعيات مشتركة، فيما يتجاوز الحدود والثقافة "القومية" التي تم تلقيها في المدرسة. ليس المقصود فقط تحوّل في التسويق، حتى ولو استفادت الفرق من كل بنية تحتية للشركات الضخمة مثل EMI، المنتِجة في آن واحد للأقراص وأجهزة

تشغيلها، والمستفيدة من شبكة توزيع متعددة القومية. يجب فهم الحدث بكامل بعده التاريخي والجغرافي، الذي هو تحولٌ كوكبي لثقافة الجماهير. فالشبان الفرنسيون والإنكليز والألمان، الذين بدأوا يلتقون خلال سنوات الستينيات من خلال الرحلات اللغوية والمراسلات والتوأمات، لم يروا ضرورة البحث عن النقاط المشتركة بين شكسبير وموليير وغوته: يمكن للمحادثة أن تتم بشكل طبيعي حول آخر قرص للبيتلز، مع كل ما يفترضه ذلك من الاستضافة (الغيتارات والأغنيات والعواطف والمداعبات وغالبا جلسات التحشيش). لم يصبح البيتلز وفريق الرولنغ ستون rolling stones، عبر الأقراص والتلفزيون والراديو والسينما والصحافة والحفلات الموسيقية وعولمة الاتصالات والمبادلات، فقط نجوما في العالم الغربي المتطور، بل أيضا في العالم الثالث (ظهر البيتلز في مانيلا، وحظوا بالشهرة في آسيا وأمريكا اللاتينية، وسُمعوا في الراديو الكوبي الرسمي)، وفي البلدان الشيوعية الأوروبية، حيث اخترق تأثيرُهم الحاجزَ الحديدي. وبسبب انتشارها في العديد من البلدان، طرحت ثقافة البوب من خلال نجومها ومعبوديها نمطا للحياة، يمكن للشبان الغربيين أن يكتشفوا أنفسهم فيه. سمح "نمط حياة" البيتلز والنجوم الآخرين بتحديد "سلوك بوب" : أن يعيشوا سريعا، ويُكثروا من التجارب خارج الحدود المسموحة (من خلال استخدام المخدرات تحديدا)، وأن يكونوا دوما على الموضة ويبقوا في مقدمة المشهد ويستمروا خلاقين ويبدوا رأيهم حول كل شيء دون المبالغة في أخذ نفسهم مأخذ الجد، بلغة خاصة بهم أو بالأحرى هي نمط من لغة بوب. منذ الممثل الأمريكي جيمس دين James Dean اختارت ثقافة البوب أبطالها: أولئك الذين يحرقون شبابهم مخاطرين بفقدانه، بدل الشيخوخة دون بريق. "*أفضل أن أموت قبل أن أشيخ*" هكذا غنت فرقة *الهو Who* عام 1965. مع ذلك لم يدم تمرد الروك الأصلي إلا 15 سنة (1955- 1970). لقد ألّف الموسيقيون بنظام التاجر. أصبح الروك بدءا من سنوات السبعينيات صناعة ثقافية مزدهرة في العالم الأنكلوسكسوني، تجني مكاسب تجارية هائلة وتؤثّر على جمهور أكثر اتساعا بكثير.

إن انطلاقة ثقافة البوب البريطانية ذات دلالة في تسارع تحولات ثقافة الجماهير الحديثة. ومن خلال وصول الأجيال الشابة إلى أوقات الفراغ وإلى استهلاك مستقل، فإن ظواهر التحول الجماهيري والميدياتي (التي ظهرت قبل ذلك خلال العشرينيات والثلاثينيات) قد تكثفت وأصبحت تلامس منذئذ مجموع السكان. أصبحت العولمة فعالة عبر اللغة الإنكليزية وعبر الحامل الموسيقي للبوب وللروك[8]. وبعيدا عن البقاء ضمن "الغيتو" الشعبي الذي أراد البعض وضعها فيه، ستتلاقى ثقافة البوب الجماهيرية مع ثقافة النخبة، وستشوش بهذا الشكل التصورات الثقافية القديمة. فهي كسلعة مؤقتة في البداية، تأثرت موسيقى البوب بالفضاء المعارض للثقافة في نهاية الستينيات، واقترب محتواها من المعايير الفنية "للثقافة الرفيعة". ومع ذلك لم تخسر قيمتها التجارية ضمن السياق الرأسمالي الذي سمح لها بالظهور وبالازدهار حتى أيامنا هذه. فالبيتلز أبطال الستينيات وأبطال جيل كامل، جسدوا وحدهم فقط كل هذه التحولات. وفي ذلك، يستحقون مكانا منتخبا في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لفترة الثلاثين سنة المزدهرة.

---

[8] حلّت كلمة "روك" في بداية السبعينيات محل كلمة "بوب" لوصف معظم الأشكال الموسيقية المشتقة من الروك أند رول منذ 1955.

نقاط توضيحية

الثقافات والثقافات الفرعية

نقبل دون تردد وجود ثقافات لاتينية أو بريطانية أو باميلِكة Bamilékés [أقوام من الكاميرون]، لأن المفهوم متوافق جيدا مع الإشارة إلى مجمل السمات المحدودة جغرافيا أو المحددة تاريخيا. لكن هل من المشروع تمييز ثقافات "روك"، "بوب"، "راب"؟

يوحي مفهوم الثقافة بوجود مجموعة عناصر رمزية وتقنية مستقلة تميل لأن تتكاثر منتجةً مطابقات لها. ويبدو أنه لا يتوافق تماما مع وصف الممارسات العابرة، أو أيضا مع الاستخدامات الخاصة لبعض قطاعات مجتمع ما كما هو شائع رؤيته في العصر الحديث. اقترح عالم الاجتماع الأمريكي غوردون M. Gordon عام 1940 تعبير "ثقافة فرعية" للإشارة إلى تفريعات الثقافة القومية إلى ضروب مرتبطة بزمر معينة.

من الناحية النظرية، إن الثقافة الفرعية قسمٌ لا على التعين من مجموعة أوسع، لكن في الواقع، استخدم التعبير خصوصا بصدد زمر اجتماعية مهنية دنيا (العمال) أو هامشية (الموسيقين)، أو زمر منحرفة (جانحين، مدمنين، مثليين جنسيا)، أو فئات الأعمار "مراهقين". ليس استخدامه حياديا: إنه يشير إلى علاقة الاعتماد الموجودة بين ثقافة مهيمنة وثقافة زمرة تسعى إلى أن تتخذ مسافةً وتُدخل تراتبية واقعية بين "الثقافة الكبرى" و"الثقافة الفرعية".

ذات النقاش موجود بصدد مفهوم "الثقافة الشعبية" التي تفترض وجود "ثقافة أكاديمية" تقابلها، وهي منوطة بها. على سبيل المثال، كانت الموضات الموسيقية المتعاقبة التي أتت بعد موسيقى البوب، توصف بـ"ضد الثقافة" من قبل الذين كانوا يتوقعون منها تغييرات هامة، وكانوا يثمّنون قدرة التجديد في "الثقافات الشعبية". وبالمنظور الراجع،

هـذه التجديـدات ذاتهـا قـد أُرجعـت عـن طريـق مـراقبين آخـرين إلى بُعـد الموضـات، مجـرد جوانـب لـ"ثقافـة الجمـاهير" (المؤسـسة علـى الاسـتهلاك السـريع للعلامـات)، مفهـوم يتجـاوز التعارض بين "ثقافة شعبية" و"ثقافة أكاديمية".

إن الاسـتخدام المتزايـد لكلمـة "ثقافـة" (بحلولهـا محـل تعـابير مثـل "عقليـة"، "موقـف"، "ذهنيـة"، "تقاليـد"، "أيـديولوجيا") يمكـن أن يعتبـر بالتأكيـد مجـرد طريقـة لغويـة، لكنـه يترجم الانتشار الواعي إلى هذا الحد أو ذاك لمجموعة أفكار:

0 تسير المجتمعات الحديثة نحو عدم تجانس ثقافي بشكل كبير.

0 لا يوجد تراتب بين مختلف المستويات في الثقافة.

0 اختلافات السلوك بين الأفراد تعزى إلى ثقافتهم.

نيكولا جورنه

البعدحداثة، هل هي موضة نهاية القرن؟

أتى[1] التيار البعدحداثي، الذي وُلد في نهاية القرن20، من تفكيك مُثُل الحداثة (العقل، الحقيقة، التقدم...) من أجل تثمين الاختلافات وتنوع الثقافات في وجهات النظر وفي أساليب الحياة.

إن تحضيرَ الموسيقى التقنية من خلال التخلص من الـ 33 دورة القديمة للروك آن رول المصنوعة من الفنيل، وخلقَ موسيقا عالمية[2] world musics، هي خليط من الجذور الأفريقية والجاز المعاصر، من راب[3] المدن والفلكلور السلتي؛ والذهابَ لتناول الطعام الهندي ظهرا والتكس مكس[4] مساء؛ وارتداءَ شال قديم هيبي ذي دمغة كشميرية على ثوب جلدي مشدود؛ وحملَ يد فاطمة[5] مع صليب مسيحي؛ وتجميعَ تذكارات قديمة وترصيعَ السكن

[1] مارتين فورنيي. مجلة العلوم الإنسانية. ملحق عدد 30، أيلول 2000.

[2] موسيقى أتت من، أو تأثرت بالدول خارج العالم الغربي وتقاليده. عن Microsoft® Encarta® Reference Library 2005. © 1993-2004. مترجم

[3] rap شكل لموسيقى شعبية تغنى فيه الأغاني الإيقاعية بشكل أقرب إلى الحكي. مترجم

[4] tex-mex المطعم المكسيكي كما تبناه التكساسيون. مترجم.

[5] Main de fatma مجوهرات عربية على شكل يد بشرية. مترجم

بأشياء مهملة تتحدى قواعد الذوق السليم، كل ذلك مقدارٌ من العلامات الصغيرة التي تبدو من دون قيمة بل مادة للتندر، يمكن مع ذلك أن تقرأ كمظاهر النزعة البعدحداثية المحيطة.

أنماط وأساليب حياة

بالنسبة لعدة علماء اجتماع أنغلوسكسون (ديفيد هارفي، كون كامبل، زيغمونت بومان، باري سمارت) تحتل الأشكال الجديدة من الاستهلاك مكانا مركزيا في الثقافة البعدحداثية. وهذه الأخيرة تتبدى في أساليب متنوعة للحياة، انتقائية، غالبا عابرة، ومعارضة بالخصوص لثقافة الجماهير وحيدة الشكل التي أنتجتها حداثة قياسية.

قام ثلاثة علماء اجتماع تاسمانيون (وهذا أقرب إلى البعدحداثة من القول أستراليين)، ستيفن كروك وجان باكولسكي ومالكوم ووترز، بوصف التبدل الاجتماعي في المجتمعات المتقدمة على أنه نتيجة لـ"تفكيك" الرأسمال والعمل، ولـ"تفتيت dé- composition" الطبقات الاجتماعية، ولـ"نزع مركزية" السلطة الحكومية، ولـ"إبطال التمايز dé-différencion" بين الثقافة العالِمة والثقافة الشعبية. لقد حلت أنماط أخرى من تنظيم العمل محل الفوردية Fordisme؛ حلّ خليط الطبقات المتوسطة محل التقسيم إلى طبقات اجتماعية متمايزة بشكل صريح..

اهتم ميشيل مافسولي في كتاب *زمن القبائل Le Temps des tribus* بوصف التبدلات التي أصابت الروابط الاجتماعية. بالنسبة لعالم الاجتماع هذا، نشهد حصول "تشظٍ" اجتماعي يتوقف فيه الأفراد عن الانتماء إلى تجمع متراص. ومن الآن فصاعدا سيكون تقاسم الأذواق والمشاعر، الروابط التعاقدية والشبكات الافتراضية، هي ما يؤسس "*قبائل*" جديدة مائعة ومتحركة. وفيما يتجاوز النزعة الفردية التي ولدتها الحداثة، يرى مافسولي تقدما في التعبير عن

الحرية عند كل واحد وما ينجم عن ذلك من عدم تجانس. هل ستصبح كلمات: أساليب الحياة والقبائل وتبادل التأثير والشبكات، الكلمات الرئيسية من أجل تعريف المجتمعات المعاصرة؟

شك وتفكيك

البعدحداثة، هي أيضا العصر الذي أصبح فيه الشك غازيا. لقد شاركت حركات الاحتجاج خلال الستينيات بشكل واسع في اهتزاز القيم المستتبة، مثل تفوق الثقافة الغربية أو فضائل النمو الاقتصادي أو الإذعان غير المشروط إلى العقل وإلى العلم أو إلى ماضٍ تاريخي مشترك. لقد شاهدنا خلال العقود الأخيرة وبشكل رئيسي في الولايات المتحدة، انفجارا في *الدراسات الثقافية* *Cultural Studies*، التي طرحت فيها كل جالية (السود، الهنود، النساء، المثليون الجنسيون..) مراجعةً للبرامج الجامعية التي حُكم عليها أنها تبالغ في انحيازها إلى الثقافة المهيمنة (المتجسدة بالـ wasp، أي: *أبيض، أنغلوسكسوني، بروتستانتي* *White Anglo-Saxons Protestant*). واستمدت نزعة التعدد الثقافي والنزعة الجالياتية منها مصادرها. وكان خلال الثمانينيات، وخاصة في البلاد الأنغلوسكسونية أن استَثمر مفهومُ النزعة البعدحداثية حقلَ العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، الأنتروبولوجيا)، بل وخصوصا أقسام الفلسفة والدراسات الأدبية، تماما كما *الدراسات الثقافية*. تغذى هذا المفهوم في الواقع من عدة تيارات فلسفية تنتقد الحداثة العقلانية والكونية، وبشكل خاص من مجموعة الفلاسفة الفرنسيين، الملقبين فيما وراء الأطلسي بفلاسفة التفكيك: جان فرانسوا ليوتار، جاك ديريدا، وجيل دولوز، وقبلهم ميشيل فوكو وتحليلاته النقدية للمجتمعات الحديثة.

في كتابه *الوضع البعدحداثي*[6] عرّف ليوتار عام 1979 النزعة البعدحداثية على أنها سعي لتجاوز المُثُل التقدمية التي ظهرت بدءا من روح عصر الأنوار، وتشكيكٌ بالنزعة العقلانية والنزعة العلمية التي نجمت عنه. كانت الحقيقةُ والتقدم والثورة، القيمَ الكبرى للنزعة الحداثية التي انعقد عليها الأمل ببلوغ الحرية والسعادة. وبحسب ليوتار، لم يعد علينا، بعد فظائع القرن20 (الحروب والأنظمة الشيوعية)، أن نتوقع من العلم ومن الأيديولوجيات السياسية مستقبلا سعيدا[7]. يُقرأ انهيار الأنظمة الشمولية إذن كتأكيد للفكر البعدحداثي.

في العالم البعدحداثي، كما يوضح أيضا ليوتار، على كل واحد أن يتقبّل الفروقات الثقافية للآخر دون توقع أنها مؤسسة على مثالٍ لحضارة فريدة.

ساهم أيضا عدة فلاسفة أنغلوسكسون في وضع مفهوم البعدحداثة، فالتيار البراجماتي الذي يشكل ريتشار روتري وجهَه البارز، ينطلق من مبدأ أن كل تعبير حول حقيقة الأشياء ينبثق دوما من وجهة نظر خاصة. لقد ولدت النزعة البعدحداثية من هذا الوعي.

ماالذي بقي من تيار نهاية القرن هذا؟ لقد مرّ المصطلح في المعجم الشائع من أجل الإشارة إلى كافة أشكال الظواهر التي تمتلك أحيانا قلة من الأشياء المشتركة. في العلوم الإنسانية تختنق التحليلات البعدحداثية. أما كان لفكرة البعدحداثة أن تكون أكثر من موضة عابرة؟

---

(6) *La Condition postmoderne* ترجمه إلى العربية أحمد حسان، الوضع ما بعد الحداثي. دار شرقيات. القاهرة 1994.مترجم

(7) في الأصل "أيام الغد التي تغرد *Des lendemains qui chantent*"، وهي عبارة للفرنسي غابرييل بيري قاصدا بها المستقبل السعيد.مترجم

ماذا عن فنون الشارع، والفنون الشعبية؟

هل[1] يمكن للثقافة أن تكون في آن واحد رسمية وشعبية؟ في كافة الأحوال تبدي فنون الشارع أن هذا الطموح المزدوج يكشف عن بضع توترات أساسية.

منذ حوالي 30سنة شهدت الشوارع والأرصفة والجدران في المدن تكاثُرَ الأنشطة الفنية من كل صنف، عفوية ومؤسساتية. تجاورت فيها الهوايةُ الأقل إتقانا والحرفيةُ الأكثر اكتمالا. عروض السيرك أو المسرح أو الإيماء، والجداريات أو التاغات[2]، موسيقيون كلاسيك أو راقصو الهيب هوب[3]، كنا كلنا شاهدين على ذلك، برغبة أم لا، تبعا لتنقلاتنا بين المدن.

---

[1] فنسَنت تروجي. مجلة العلوم الإنسانية. ملحق عدد 37، حزيران- تموز 2002.

[2] tags شارات رسومية بقصد التزيين على حائط أو سيارة أو..... ويسمى فنان التاغ tagger. مترجم

[3] hip-hop حركة ثقافية أمريكية تتظاهر بأشكال فنية متنوعة من غناء ورقص ورسم. مترجم

ليست هذه الأنشطة بالتأكيد ظاهرة مستجدة. فالمسارح الجوالة أو عروض الألعاب النارية موجودة منذ قرون، كذلك جوقة الأبواق ورسامو الوجوه في حي مونمارتر [بباريس] منذ عقود عديدة. غير أن إعادة تفعيل وتزايد هذه الأنشطة الفنية في الشارع تَطرح، بتعابير جديدة وأحيانا مفاجئة، أسئلةً مع ذلك قديمة: عن معنى وكيان الفنون الشعبية مثلا، عن علاقتها بالفنون المثقفة، وأيضا عن العلاقة بين الفنانين ومموليهم والجمهور. إن تجديد فنون الشارع يشهد على تعقيد العلاقات التي تقيمها المجتمعات المعاصرة مع الأنشطة الفنية متزايدة التنوع، وتكشف عن غموض الكيان الذي احتجز لها في المدينة.

لقد أحصى الباحثان، إلينا دابورتو ودومينيك ساغو ديفورو، في سياق بحث عن فنون الشارع[4]، 3500- 4000 شخصا يعملون كامل الوقت لصالح "شركات الشارع". إن المنشآت صغيرة ومتوسطة الحجم PME[5] هذه المتعلقة بفنون الشارع، تحرز رقم عمل سنوي من مرتبة 53مليون يورو. وهي تتوزع على أربعة أنماط من الأنشطة: المسرح والرقص (47٪)، فنون السيرك (27٪)، الموسيقى (18٪)، الفنون التشكيلية (7٪). بالطبع إن أنشطة الفنانين المشهورين كاستجابة لطلبات رسمية (مثل أغطية كريستو[6] أو جداريات فاليريو

(4) E.Dapporto, D.Sagot-Duvauroux, Les Arts de la rue, Portrait economique d'un secteur en pleine effervescence, La Documentation francaise, 2000.

(5) الأحرف الأولى من Petites et Moyennes Entreprises. مترجم

(6) Christo فنان أمريكي من أصل بلغاري، ولد عام 1935 ، تعتبر أعماله نموذجا للتصور الحديث للفن وللشكل المعروف بأعمال الأرض، يتدخل على الطبيعة من خلال إكساء الأشياء والنصب والطبيعة من أجل تبديل نظرة الجمهور وسلوكه. من أعماله المظلات العملاقة في اليابان وفي كاليفورنيا عا 1991 ، وتغطية الجسر الجديد (بون نوف) في باريس عام 1985. مترجم

أدامي[7])، أو على العكس، أنشطة فناني التاغ غير الشرعيين، أو مطربي المترو، لم يتم احتسابها في هذا الإحصاء. ومع ذلك فهي جزء من فنون الشارع كما نتصورها، وتضاف إذن إلى هذه الحسابات. وفي نفس البحث يضع الباحثان أصل هذا التجديد في فنون الشارع عقب أحداث 68. ويركزان على أهمية عودة اليسار إلى السلطة عام 1981، وخاصة بسبب عواقبها على السياسة العامة لصالح الفن.

في البدء كان 68

لهذه المقاربة، من بين ما لها، الفضل في طرح التعابير الرئيسية للإشكالية بشكل مباشر. إن وضع نشوء الحركة المعاصرة لفنون الشارع ضمن أحداث 68، هو تذكير في آن واحد بالبعد الهدّام لهذه الممارسات الفنية وبالوعي السياسي أو الاجتماعي الذي يدّعيه غالبا الفنانون الذين ينجزونها. وإن التشديد على التأثير الجازم لعودة اليسار إلى السلطة، هو إظهار الدور الحاسم للسياسات العامة، الوطنية أو المحلية، في ظهور هذه الممارسات وبالتالي في التوتر المحتوم بين بعدها الهدّام إلى حد ما وتمويلها الذي هو عمومي في معظم الأحيان. وإن طرح تصنيف واسع يضع المسرح والسيرك والرقص والموسيقى والفنون التشكيلية في مستوى واحد، هو مصادقة على محو معين للحدود التي تفصل عادة بين هذه الأنشطة الفنية ضمن أماكن متمايزة وأمام جماهير مختلفة.

في البدء كان 68 إذن. لكن على الفور، بدت آثار حركة الاحتجاج خلال الستينيات على فنون الشارع معقدةً بل ومتناقضة. يمكن في البدء تمييز تيار أول، تيار الفنانين المحترفين، المعروفين سلفا والمكرسين في بعض الأحيان،

[7] Valerio Adami رسام زخرفي إيطالي، ولد في بولوني عام 1935. مترجم

الذين نزلوا إلى الشارع. وعلى غرار مسرح الشمس لأريان منوشكين الذي وظف مصنع المفرقعات في فانسن Vincennes ليطرح هناك إعادة تمثيل الثورة الفرنسية، كان هؤلاء الفنانون يتابعون، بمعنى ما، ثلاثة أهداف موضوعية متوافقة: فعل سياسي مناضل استلهم التحريض والدعاية السياسية[8]، والبحث عن أماكن جديدة من أجل تغيير تعبير فنهم، والتماس جماهير أوسع من الطبقات الوسطى والعليا المثقفة، التي كانت تشكل حينئذ جوهر المستهلكين الاعتياديين للثقافة. وتندرج ضمن هذا المنطق، *الأحداث happenings* المتعددة للفنانين التشكيليين وأغطية كريستو أو السيرك السحري الكبير Grand Magic Circus لجيروم سافاري. حاول هؤلاء الفنانون المحترفون الوصول إلى جمهور شعبي أكثر للتأثير عليه جماليا وسياسيا في آن واحد. لكن الأمر لا يتعلق بفن شعبي بالمعنى الدقيق للكلمة: فالأشكال الفنية الجديدة التي ولدت في تلك الفترة كانت بهذه الصفة من خلال محترفين مشهورين مؤسساتيا أو معدّين في المؤسسات، ولم تكن بالضرورة مستوحاة من الممارسات الفنية الشعبية.

وبالمقابل، قامت الحركة الاحتجاجية في الستينيات والسبعينيات أيضا بإعادة تفعيل ممارسة الفنون الشعبية الآتية من التقاليد الجوّالة. حينئذ شاهدنا في شوارع العديد من المدن (وفي ممرات المترو في باريس) عودة ظهور المهرجين والبهلوانيين وباصقي النار ومروضي الحيوانات ومطربين ترافقهم الأورغات البربرية أو الأكورديونات أو عازفو الغيتار.

يستشهد دابورتو وساغو- ديفورو بمثال عائلة فيرماندل، التي تمارس أبا عن جد منذ 1877 المهنة الغجرية كموسيقيي الشوارع. كان أفراد العائلة

[8] بالأصل l`agit-prop اختصار لتحريض ودعاية سياسية Agitation et propagande من طبيعة ماركسية. قاموس بتي روبير. مترجم

يصنعون الآلات بأنفسهم، مزاوجين بين التقليد الجوال والتقليد الحرفي. ادعى المطرب رينو في بداياته ميراثَ مطرب الشارع هذا، وخلال بضع سنوات أصبحت ساحة الهال في باريس مشهدا دائما حقيقيا لجيل جديد من الاستعراضيين. فنانو الشارع هؤلاء يدّعون بشكل عام أصالة تعلقهم الشديد بالتقليد الشعبي، وأحيانا بشكل معارض للنمط السابق للفنانين المشهورين الذين يستثمرون الفضاء العمومي. وعلى العكس من هؤلاء الأخيرين، الذين غالبا ما تستفيد أنشطتهم من بنية تحتية لاحقة، ومن دعم السياسات البلدية المتزايد، فقد خضع بالفعل فنانو الشارع الآتون من التقليد الجوال بشكل مباشر لضغوط الظَرف الشعبي: الشارع بالنسبة لهم فضاء يصعب الوصول إليه، ويجب عليهم الإبحار بين تدابير كثيرة التطلّب وقرارات مضادة للتسول.

ثمة منحى أخير، يمكن أن نعزوه لعواقب حركة الـ68، يشكل بمعنى ما محاولة لتوليف المنحيين السابقين. المقصود أساسا هم الفنانون الشبان، الذين ورثوا في آن واحد المحاولةَ الهدامة للفنانين المحترفين الذين نزلوا إلى الشارع بعد 68، والرغبةَ بالارتباط بتقليد شعبي أصيل هو الذي يقدمه الفنانون الجوالون.

يقتبس فنانو الشارع الجدد هؤلاء من تقليد السيرك، ويشاركونه مع ممارسات فنية أخرى، مسرحية أو تشكيلية مثلا. ففي عام 1980 كان " la falaise des fous" الذي درب عليه المصور الحضري ميشيل كريسبان، الذي جمع في منطقة الجورا Jura 350 فنان شارع، كان حدثا موحِّدا ومؤسِّسا في آن واحد لهذا التيار الجديد، وأعلن عن تنامي هذا النمط من العروض- الأحداث، التي قدرتها البلديات بشكل متزايد خلال الثمانينيات والتسعينيات.

لقد دخلت هذه الفرق الجديدة، من أنشطة مسرحية غير متوقعة ومحرِّضة، على شكل مسيرات كرنفالية، وورشات رقص هيب هوب في عروض سيرك متجددة، ضمن عاداتنا الثقافية المدينية. إن فرقا مثل رويال ديلوكس أو إيلوتوبي، وسيركات مثل زينغارو أو فوليير دروميسكو، تؤلف

الأشكال الأكثر شهرة والأكثر نجاحا لهذا الصنف الجديد من الأنشطة الفنية.

إن تبويب typologie الأشكال الثلاثة لفنون الشارع التي أتينا على إبرازها يسهّل بالتأكيد التحليل، لكنه اختزالي بالطبع. واحدة من الخصائص المهيمنة لفنون الشارع هي بالضبط محو الحدود التقليدية بين أنماط التعبير الفنية المختلفة، لأنها تستمد استلهامها من المسرح الكلاسيكي تماما كما من السيرك، من غرافيتات الهيب هوب[الفنية] graffitis hip-hop أو القصص المصورة تماما كما من الرسم الحديث. يسمح هذا التبويب مع ذلك بأن نجد خلف الأشكال المختلفة لفنون الشارع المصنفة بهذا الشكل، مصطلحاتِ السجال الذي يعارض بين المعسكرين بشكل تقليدي: معسكر المتمسكين بالفن الشرعي الذي تعترف به الأوساط الثقافية، ومعسكر محرّكي الفن الشعبي.

شرعية الفنون الشعبية

بشكل أكثر دقة، نجد فيها غموض المواقف التي تبناها المثقفون والأوساط المثقفة تجاه الفن الشعبي. وفي الحقيقة إن نشاط الفنانين المحترفين في الشارع أو في الفضاءات غير المتفق عليها غالبا ما كان، بالأصل، حاملا لرغبة تربوية، جمالية وسياسية في آن واحد، تعترف بشرعية الفنون الشعبية لكن لا تمنحها "*مصداقية جمالية*" حقيقية، ونستعيد هنا تعبير الفيلسوف الأمريكي ريتشارد شوسترمان[9]، ينتقد هذا الأخير تحديدا فكر بيير بورديو

---

[9] R.Shusterman, "culture populaire et education", dans L'Art contemporain. Champs artistiques, criteres, reception, Actes du colloque "L'art sur la place", L'Harmattan, 2001.
شوسترمان مؤلف كتاب L'Art et l'etat vif, La pensee pragmatique et l'esthetique populaire ترجمه Noille, Minuit, 1992.

(1930- 2002) الذي بحسبه لا يرى في الفنون الشعبية إلا نواقصها الجمالية، هي تعبير عن وضعها الخاضع في المجتمع. فالفن الشعبي من وجهة النظر التي يتقاسمها عن وعي إلى هذا الحد أو ذاك، العديدُ من المثقفين والفنانين، ليس أكثر من فن ناقص، موسوم بالتكرار وبغياب البعد الثقافي، على صورة النشاط الفني لساعي البريد شفال[10]. انتقد شوسترمان هذه النظرة المزدرية والبائسة بشكل ما للفن الشعبي، فهو يأخذ على بورديو أن "*إعجابه بالأسطورة التي يزيل غموضها أشدُّ من أن يعترف بأقل شرعية للجمالية الشعبية*".

ومقابل هذا الوضع، المتهم بالنخبوية، يؤكد الفيلسوف الأمريكي على العكس، بدءا من تأمل حول الراب rap، على واقعية القيمة الجمالية الداخلية لبعض ما تنتجه الثقافة الشعبية. يلتحق به على هذه الأرضية عالم اجتماع فرنسي، هيوغ بازان، وكان قد درس عن قرب حركة الهيب هوب التي يُعتبر الراب تعبيرَها الموسيقي، والتاغاتُ والغرافاتُ تعبيرَها التشكيلي، والسمورف[11] أو البريك[12] تعبيرها الإيقاعي الأكثر شهرة[13]. تعتبر الهيب هوب عند بازان حركة ثقافية شاملة مترسخة في فعل أصيل للمقاومة الاجتماعية والإثنية، لكنها عرفت أن تنتج بدءا من هذا التمرد مجموعة ممارسات فنية ذات قيمة جمالية ورمزية واجتماعية تضفي عليها بعدا كونيا.

---

(10) facteur Cheval واسمه فردينان شفال Cheval (Ferdinand) (1836- 1924)، ساعي بريد ريفي، حلم ببناء "قصر مثالي"، ونفذه بين عامي 1879- 1912 في اوتريف Hauterives، يعتبر إنجازا في الفن الفطري أو الساذج l'art naïf. عن Hachette Livre, 1998 ©. وعلى غرار قلعة موسى في لبنان، أتته الفكرة بعد حلم، وجعله موسوعة مجسمة. مترجم

(11) smurf من شستروفر، شخصية من الرسوم المتحركة. رقص يتصف بالحركات المذهولة والمتموجة توحي بحركة الروبوت أو الرقص الإيمائي.مترجم

(12) Break رقص أكروباتي (بهلواني) على أغاني الراب، يدور فيه الراقص بسرعة على الأرض برأسه أو بكتفه أو بظهره.مترجم

(13) H.Bazin, La Culture hip-hop, Desclee de Brower, 2001.

ويشير تحديدا إلى التشدد في النوعية وفي الإتقان التقني لفناني التاغ أو السموروف أو الراب، الذين حظيت بعض نصوصهم الأفضل إعدادا ببعد شاعري. "*في الراب الفرنسي للكلام قيمة كبيرة (...) الفرنسية لغة هائلة (...) ونحن نحاول إيجاد قوافي مع احترام الموضوع الذي يقدمه الراب*"، هذا ما يؤكده فيليب، مؤدي راب شاب، من فرقة تو سمبلمن Tout simplement، حين استجوبه بازان عام 1993.

يقدر عالم الاجتماع، الذي يبدو حماسه جليا لموضوعه، أن حركة الهيب هوب، من خلال الحركية الخلاقة للفرق، والغنى التشكيلي لجدارياتها، والبعد الشاعري لنصوصها، كانت ستعمل أكثر من إعادة تملك الفضاء الحضري للضواحي وادعاء هوية ثقافية للفرق الاجتماعية والإثنية الخاضعة: كانت ستعيد عبر شِعرها الحضري، خلق "*فضاء مهيب*" جديد، وكانت بهذا المعنى ربما تقوم "*بدور مخلّص*" في المجتمع البعدحديث. الجدل بالطبع ليس مغلقا. فعلى سبيل المثال طرح جاكي لافورتين[14]، الفنان التشكيلي والجامعي، قراءةً أكثر كلاسيكية للتاغات وللغرافات. يقلل منها بُعدَ النقد الاجتماعي من خلال تذكيره أن هذه الممارسة الرسومية "*قد استوردها مراهقون باريسيون من الأوساط الميسورة وهم يذهبون ويجيئون بين نيويورك وباريس*". يرى فيها ببساطة العَود الأبدي للتمرد المراهق، ضمن شكل متكيف مع ضغوطات العالم الحضري، حيث الجدران وحدها تمنح فرصة إظهار هويته واختلافه. إنه يعترف بالقيمة الرسومية للتاغ وللغراف، لكنه يذكر بنزعتها الجمالية المتقيدة بالعرف: "*إن معظم فناني التاغ يحصرون أنفسهم ضمن تأطيرات، من غير وعي*". وهو يقوم خصوصا بتحليلهم بشكل

[14] J.Lfortune, "Taguer... et grandir", dans Telerama, hors-serie "La culture pour e`en sortir", Janvier 1996.

لافورتين هو مؤلف "النزعة الأخلاقية ي الجامعة، باريس الثامنة، 1993.

جوهري كممارسة طقوسية، كطقس تكريسي، غايته، كما بالنسبة لأي جيل جديد، أن يجعل نفسه مقبولا في عالم البالغين وهو يفرض معايير جديدة: *((عدة بلديات لعبت اللعبة. فهي من خلال تحقير التاغ، اعترفت بالغراف. وفنان الغراف المقبول منذئذ، لم يعد يعامَل كفنان تاغ غير مسؤول ومزعِج، بل كـ"ندّ" يمكن محاورته وإبرام عقد معه. إنها إذن نهاية هذا النوع من الاختبار التكريسي. (...) فنان الغراف حاليا في مواجهة شبيهِهِ، البالغ. في الواقع فنان الغراف ذاته بالغ))*.

من الفنان إلى "موظف النمو الثقافي"؟

لوجهة النظر هذه الفضل في توضيح أحد أشكال الغموض الرئيسية لفن الهيب هوب ولفنون الشارع بشكل عام: فهي، وقد مورست بالأصل كفنون هدامة اجتماعيا، اندمجت فيما بعد في السياسات الوطنية، المناطقية أو البلدية للإحياء الثقافي. يرى عالم الاجتماع هنري بيير جودي[15] في هذه المأسسة المتدرّجة "*تحوّل العنف الاجتماعي إلى جمالي*" لغايات صريحة من التحول السلمي الاجتماعي، وتهديدا من تحول الفنان إلى "*موظف في النمو الثقافي*". يشدد بازان أيضا على هذه الازدواجية: "*يعرف عدد من فناني الغراف تجربة أن تتم دعوتهم نهارا من قبل بلدية من أجل عمل ديكور لحائط بناية عامة، وعلى مسافة قريبة من هذا المكان، يعملون بالخفاء ليلا نفس الممارسة من نشاطهم*". هذه الازدواجية، التي كانت تُقرأ فيما مضى من خلال البلاغة كـ"استرجاع récupération"، هي في الحقيقة مزدوجة المعنى. كانت موجودة عند الفنانين الذين يستخدم بعضهم فنون الشارع من أجل إخفاء صعوبة الوصول إلى الأشكال المؤسساتية للتعبير الفني ومن أجل أن يكافأ تماما كما هو من

[15] H-P.Jeudy, Les Usages sociaux de l`art, Circe, 1999.

أجل إظهار التزامٍ مناضل. لكنها موجودة أيضا عند المؤسساتيين، الذين يستطيعون في آن واحد ردع هذه الأشكال من التعبير، ثم استخدامها لغايات التحول السلمي الاجتماعي و"الاندماج"، كي نستعيد مصطلحا هو اليوم على الموضة. وهكذا وصم بازان سياسة الـ RATP [إدارة النقل في باريس] التي، حين تجابهت للمرة الأولى مع ممارسة التاغ والغراف في المترو الباريسي، ترددت بين الاسترجاع، من خلال حملة "graffitis tickets" عام 1984، والمنع الذي اختارته بشكل نهائي. يؤكد فنان غراف كان قد استجوبه بازان بأن الـ RATP قد تخلصت، كأولوية، من الغرافات الأكثر اكتمالا من الناحية الجمالية من أجل ترويج الخربشة الخرقاء، وبالتالي تسويغ حملتها في الممانعة...

يجسد جاك لانغ[16] لوحده دون شك هذه المفارقة في كيان الفن منذ أن خرج من الأماكن حيث كان قد تأثر، أو منذ أن ذهب بحثا عن إلهام خارج حدود العالم المثقف. وفي الحقيقة كان قد بدأ مهنته السياسية عام 1963 في نانسي كمؤسس لمهرجان المسرح الجامعي، الهدام بالمعنى الجمالي والسياسي للتعبير. لكن وقد أصبح وزيرا، أصبح صانع سياسة عامة للفن في الحكومات التي كانت بين وقت وآخر نسيت طموحاتها الثورية، وأصبح الوجه الرمزي *لتأسيس* ثقافي جديد.

بقي أنه فيما يتجاوز أشكال الغموض والمفارَقات المتعددة في هذه الممارسات الفنية الجديدة، تبدو أنها قد تجذرت منذئذ بشكل قوي في المجتمعات المعاصرة. يمكن بالتأكيد الشك بإخلاص الطموحات الهدامة للعديد من الفنانين. يلاحظ دابورتو وساغو ديفورو مثلا أن الذي يحدد في التحليل الأخير إنتاج معظم حملات فن الشارع، هو الحاجة لبيع عروضها، في حين أن المشترين الرئيسيين هم التجمعات المحلية. وهذا ما يؤشر بوضوح إلى حدود المدى الهدام المحتمل لهذه الممارسات الفنية.

---

[16] السياسي الاشتراكي الفرنسي المعروف.مترجم

لكن لا يمكننا إنكار أن فنون الشارع هذه قد أعادت تجديد الممارسات الثقافية الشرعية بشكل عميق، خاصة عبر التهجين الانتظامي للمرجعيات والتقنيات التي ألهمتها. وبمتابعة حركة التبادل بين الفنون الشعبية وثقافة الجماهير والثقافة "المثقفة"، التي شرعت بها التيارات الموسيقية في عقدي الـ 50- 60 (روك، بوب، إلخ)، فقد أثبتت أنه منذ ذلك العهد، كما يكتب جان بيير سايز *((ظهرت الثقافة "المثقفة" بشكل غريب منكفئة على حقل متزايد التخلخل نسبة للتجربة الاجتماعية المعاصرة))*[17]. يمكن لمأسستها النسبية بالطبع أن تقرأ بتعابير *"اغتراب الفنان عن العقل الاجتماعي"* أو *"أدوَتَة الفن"*[18]. يمكن أيضا أن نرى في هذا تفتق أشكال فنية تقترن بمعنى ما مع التنوع الثقافي للمحتمعات الديموقراطية المعاصرة.

إن بزوغ فنون الشارع يكشف عن البعد المتعدد منذئذ للمجتمعات الغربية، التي يقل شيئا فشيئا إدراجها للمنتجات الفنية في مراتب تبعا لقرائن محددة بشكل اعتباطي، سياسية أو دينية، إنما تُراكمها تبعا لتنوع حاجات أو رغبات أو توقعات مواطنيها وصفوتها.

---

[17] مقدمة أعمال مؤتمر L`art sur la place مذكور سابقا.

[18] V.Milliot-Belmadani, "Quand l`art interroge l`espace puplic", dans L`art contemporain. Champs artistique. Critères, réception; op. cit.

القسم الرابع:
فيما يتجاوز الحداثة

الفصل الثامن: الثقافة والمنشأة

الفصل التاسع: الثقافة والبعدحداثة

الفصل الثامن:
الثقافـــة والمنشـــأة

- التحدي الثقافي للعولمة
- الثقافة والمنشأة
- هل الشرقيون مهيئون للرأسمالية؟
- التدبير الإداري؛

التحدي الثقافي للعولمة

إن[1] تحول المنشآت بشكل متزايد لاكتساب الصفة الدولية، أو بالأحرى "عولمتها"، يدفع القادة إلى وضع إجراءات للقرار تأخذ بعين الاعتبار الخصوصية الثقافية للأسواق وللشركاء. كيف يتم التحضير للإدارة العالمية؟

صارت كلمة "عولمة" على الموضة في الخطابات وفي المطبوعات المتعلقة بعالم الأعمال، فما الذي تعنيه بالنسبة للمنشآت في العالم بكامله؟ وماذا تمثل "العولمة" بالنسبة للعاملين في هذه المنشآت؟ يعتمد الجواب على درجة الصفة الدولية [الدَولَنَة] لكل منشأة وعلى الخبرة التي استطاعت اكتسابها. سيكون من الخداع والتبسيط تصنيف كافة المنشآت في صنفين –الوطنية والدولية- وتقديم النصح لها بأن تصبح عالمية بأسرع وقت. سنرى في هذا المقال ضرورة أن نميز 4أطوار من الدولَنَة، كل طور منها له نتائج خاصة بالنسبة لإدارة الاختلافات الثقافية. ولكون قدرة المنشآت في بلوغ أهدافها مرتبطة بقدرات العاملين فيها، فسوف نبين متطلبات العولمة من الناس. أخيرا،

---

[1] أريان برتوان أنتال. مجلة العلوم الإنسانية. ملحق عدد 20، آذار- نيسان 1998.

من خلال دراسة تجارب معيشة من قبل المنشآت الدولية من الدرجة الأولى، سنطرح نصائح تخص سياسة العاملين.

الدرجات الأربع للدَوْلَنَة

تميز نانسي أدلر الأستاذة في جامعة ماك جيل بكندا، أربع فئات من المنشآت تبعا لدرجة عالميتها[2].

1- المنشآت الوطنية nationales التي تستهدف أسواقها الداخلية، لكن يتفق لها أن تصدر منتجاتها إلى بلدان أخرى. وهي تميل إلى مرْكَزَة تنظيمها حول كفاءاتٍ بحتة. قيمها هي قيم بلدانها الأصلية وتتوقع من زبائنها الغرباء أن يتأقلموا معها.

2- المنشآت كثيرة القوميات plurinationales تعمل في عدة بلدان مختلفة تنتج فيها وتبيع سلعها التي تستجيب للحاجة المحلية. ولضرورة أن تدار كل سوق من هذه الأسواق بشكل منفصل، فإن هذا النمط من المنشآت يعمل بشكل غير مركزي نسبيا. ويعهد في المقر المركزي بإدارة الشؤون الدولية إلى فريق خاص. يجب على هذه المنشآت أن تكون حساسة تجاه الاختلافات الثقافية لأنه عليها أن تعامل كل سوق بشكل منفصل.

3- المنشآت متعددة القوميات multinationales تمتلك بنى تحتية في عدة بلدان مختلفة. تستخدمها من أجل تحقيق اقتصادات واسعة ومن أجل الاستجابة لحاجات الأسواق العالمية. تتطلب هذه الاستراتيجية مَرْكَزَةً قوية وتنظيما على المستوى الدولي. وتميل هذه المنشآت في بحثها عن الاقتصاد الواسع إلى التقليل من الفروق الثقافية.

[2]N.J.Adler, Comportement organiationnel: une approche multuculturelle, Reynaud Goulet, 1994.

4- المنشآت العابرة للقوميات transnationales: العالم بالنسبة لها سوق واسعة تنشر فيها أفكارها، وتنتج البضائع والخدمات وتوزعها. غرضها هو الوصول إلى "التكيف مع الجماهير"، من خلال اهتمامها بالحاجات النوعية المحلية أو المناطقية، ووجودها على رأس الموارد والإنتاج على المستوى العالمي في آن واحد. مبدؤها الأساسي المزدوج هو "التفكير محليا، والتصرف عالميا؛ التفكير عالميا والتصرف محليا". إن الضغط البنيوي معقد. والكفاءات موزعة في العالم بكامله أكثر من كونها متمركزة في المقرّ (كما في الطور متعدد القومية)، عليها أن تكون متسقة مع غايات التآزر أكثر من أن تكون مدارة بشكل منفصل (كما في الطور كثير القومية). فالحساسية تجاه الفروق الثقافية أمر جوهري لنجاح منشآت من هذا النمط.

يستخدم كينيشي أوما، رئيس المنشأة الاستشارية ماك كنزي Mc Kinsey في اليابان، تقسيما مشابها، ويوضحه بأمثلة[3]. يأخذ حالة مولبري Mulberry، بائع إنكليزي بالمفرق للثياب ولكلفات [اكسسوارات] الموضة كمثال للشركة الوطنية التي تحولت نحو التصدير، والتي بدأت، تدريجيا، بتأسيس فروع لها في الخارج من أجل أن تقيم نظاما للتوزيع العالمي. إن صانع الجينز ليفي شتراوس هو مثال لشركة كانت قد طورت نشاطاتها الدولية بحيث تشتمل على إنتاج في الخارج، لكنها تمارس ضبطا مركزيا بقوة وتحتفظ بوظائف أخرى غير الإنتاج والتوزيع. لقد نَحَتَ كينيشي أوما مصطلح *"التحول الداخلي [المحلي] insiderization"* (ويكون معادله بالفرنسية internisation) من أجل وصف مسعى شركات مثل غلاكسو أو موتورولا، اللتين أوجدتا وحدات مستقلة في الخارج من أجل الاستجابة للحاجات المحلية.

---

[3]K.Ohma, A Borderless World, Fontana, 1992.

وأخيرا يرى أوما في شركة سوني Sony اليابانية، عديدة القوميات، النموذج المثال للشركة العالمية. وغالبا ما استشهد مراقبون آخرون بـ رويال دوتش شيل Royal Dutch Shell ويونيليفر Unilever و ABB (آسيان براون بوفري) كنماذج للمنشآت العالمية التي تبذل جهدا لخلق علاقات تآزرية بين البنيات والاستراتيجيات العالمية والمحلية.

ومن المخاطرة الشديدة أن نرى هذه الفئات التوضيحية تتحول إلى نماذج يجب اتباعها. إن تأثير بعض ذوي النفوذ الفكري Gourous، مثل كريستوفر بارليت Christopher Barlette وسومانترا غوشال Somantra Goshal، على قادة المشاريع، أدى إلى أنه أصبح "من الصحيح سياسيا" لأية شركة عالمية تحترم نفسها، أن تتطلع إلى أن تصبح "عابرة للقوميات". في الواقع، الفائدة من هذا التبويب تكمن أكثر في وظيفته كأداة للتشخيص. إنه يساعد المنشآت في تخطيط استراتيجياتها وتحديد التبدلات البنيوية والثقافية الضرورية. هذه التحويلات هي في معظم الأحيان هامة وصعبة التحقيق.

تحرينا مثلا داخل منشأة فرنسية من الدرجة الأولى عن التوترات بين المقر المركزي والفروع الخارجية. هذه المنشأة، كثيرة القومية النموذجية، كانت قد أنجزت توسعها الدولي بطريقتين: بإقامة فروع جديدة وباقتناء منشآت محلية في بلدان مختلفة. وبرعت إذن في اختراق بلدان جديدة وفي إدارة منفصلة لإنشاءاتها. لكن ضمن هدف إنجاز اقتصادات واسعة، كانت تجدُّ منذ بعض الوقت لمركزة عدد لا بأس به من المسؤوليات والقدرات على القرار، التي يحتفظ بها حتى الآن مدراء وطنيون أقوياء. يخشى هؤلاء القادة وموظفوهم من أن لا تكون الحاجات المحلية بعد ذلك مفهومة ومشبعة. ففي المقر الرئيسي يعاني القادة إزعاجا من رؤية هذه الفروع الخارجية تطلب أن يتم الاعتراف باختلافاتها. كل واحد منها يبدو كاستثناء مزعج للقاعدة. المشكلة هي أن هذه القاعدة قد سنّها القادة الفرنسيون على أساس السوق الفرنسية. من

الصعب التنبؤ فيما إذا كانت الشركة ستنجح مع هذه البنى الجديدة بمقدار نجاحها مع القديمة.

وعلى العكس، هناك منشأة دولية ألمانية كنا قد عملنا معها، تبدو أنها على طريق النجاح في انتقالها من التعدد القومي إلى العابر للقوميات من خلال منحها هؤلاء المدراء في الخارج إمكانيات جديدة للتأثير على القرارات. لقد عرفت هذه الشركة في نهاية الثمانينيات عدة مناسبات كان خلالها هؤلاء المدراء يرفضون بشكل صريح سياسات المقرّ أو لم يكونوا يطبقونها. توصلت الإدارة حينئذ إلى أنها لم تعد تستطيع أن تسمح لنفسها بترك كامل تفكيرها الاستراتيجي يقاد من قبل الألمان في ألمانيا، وعزمت إذن على أن يشارك مدراؤها في الخارج في صياغة سياسة المنشأة في عدّة ميادين، منها المشتريات وإدارة العاملين والتسويق. أظهرت التجارب الأولى أن مجلس الإدارة كان قادرا على التطوير من خلال قبوله المقترحات التي كانت مختلفة عن الحل الألماني "العادي" للمشكلة ذاتها. أدت كذلك إلى إبراز الإرادة الطيبة للإدارات المحلية وقدرتها على التفكير بتعابير عالمية وهي تشارك بشكل مسؤول في تحديد الاستراتيجيات المطبقة، ليس فقط في بلدها، بل أيضا في غيره. كان على مدرائها أن يتجاوزوا ميلهم الطبيعي لسماع أن "الإنجيل" قد أُملي في برلين. وأيضا أن يتعلموا محاورة هؤلاء مع أولئك، وليس فقط مع المدراء الألمان. كان على المنشأة بالمحصلة أن تتعلم تحديد توجيهات على قدر من الليونة لكي يتمكن قادة الفروع تكييفها مع الظروف.

ولإبراز هذه الفكرة الأخيرة، هناك منشأة سويسرية متعددة القوميات ملتزمة بانتقال مماثل، كانت قد تبنت نموذج الخطوط على الطرقات: الخط الأبيض في الوسط يقدم اتجاها واضحا بالنسبة للعالم أجمع، والخطان الجانبيان يشيران إلى درجة الحرية المسموحة للتكيف مع الأسواق المحلية. إن تجربة هذه الشركة السويسرية ذات دلالة لنوع من الافتتاح المفهومي، ضروري

للمنشآت التي لا تعرف سوى البديل كثير القوميات أو متعدد القوميات. في البداية لم يكن أمام المنشأة سوى خيارين: إما معايرة الكل ومركزة الكل، أو تكليف كل بلد بالاهتمام ببناء سياسته الخاصة. وفي إحدى حلقات البحث التي كنت أديرها، عندما استمع المدراء في المقر إلى فكرة الإدارة التعاونية للمشاكل، تحققوا فجأة من أنهم يقتدرون على عدد كبير جدا من الخيارات: كان بإمكانهم الحصول على فائدة من كل سلسلة من المقاربات المنسقة ضمن علاقاتهم مع فروعهم في الخارج.

المفاتيح الجديدة للتدبير الإداري الدولي

بطريقة كلاسيكية، إن توصيف "مدير دولي manager international" لا يُطبّق إلا على المدراء البعيدين في الخارج لمدة سنتين أو أكثر. وحاليا أصبح هذا التعريف مقيدا بشكل مبالغ به. فهو لا ينتبه للتشكيلة الواسعة من الوظائف التي تتضمن مسؤوليات دولية في المنشآت الحالية، أيا كانت درجة دَولَنَتها. أجرت منشأة التشييد الإيطالية فيات Fiat أواسط الثمانينيات تحقيقا هاما حول كوادرها العليا، أظهر أنه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كافة الوظائف التي تتضمن احتكاكات مع الفروع الخارجية، مع الزبائن الأجانب والموردين الأجانب، فإن 40٪ من موظفي المنشأة يقومون بأنشطة دولية، وكان ذلك أكثر بكثير مما كانت تتخيله الإدارة.

وفي دراسة أخرى أجريت منذ بضع سنوات على يد زملاء من جامعة الإدارة في آشريدج Ashridge ببريطانيا، تبين أن الأنشطة الدولية عرفت توسعا ملحوظا في المنشآت. لقد اعترف 75٪ من الكوادر، بأن أنشطتهم الدولية قد تزايدت خلال السنوات الأخيرة. وعدا عن ذلك، لم تكن الكوادرُ العليا وحيدةً في تحمل مسؤوليات دولية: فالعديد من العاملين يقومون بمبادلات مع الموظفين أو الزبائن أو الموردين الأجانب للمنشأة، بدءا من السكرتير الذي يحضّر لرحلات

رب العمل، وحتى السائقين وموظفي الاستقبال، وهم أول من يكون على تماس مع المدعوين الأجانب، مرورا بالتقنيين الذين يتدخلون في مواقع بعيدة.

إن هذا الميل لدولنة الأنشطة، يستدعي من جهة العاملين أن يظهروا حساسية أكثر تجاه الفروق الثقافية في علاقات العمل. ومن المفارَقات، أن التشدّد الأول المطلوب منهم هو أن يتنبهوا إلى ما يخصهم من قيم، وإلى الطريقة التي تصوغ بها هذه القيم توقعاتِهم فيما يتعلق بإدارة المنشأة وباتخاذ القرار وبالسلوك مع الآخر. أظهرت أبحاث الخبراء، مثل شارل هامدن تورنر وفونس ترومبينار، أنه بغياب معرفة الذات هذه، هناك خطر متزايد من رؤية أشكال نمطية سلبية تنشأ، ومن مشاكل في التواصل[4]. يمكن للعواقب أن تكون مكلِفة: يمكن بسهولة لسلوك غير مناسب أن يؤدي إلى إخفاق في التعامل مع زبون أجنبي، أو يجعل طاولة مستديرة حول مشروع دولي غير مثمرة، لا يقدّر الشركاء فيه لا القيم ولا طريقة عمل هؤلاء مع أولئك.

كيف يتم تجنب هذه المخاطر؟ هل من الضروري مثلا أن ترسل المنشآت طاقمها للعمل عدة سنوات في الخارج أو للمشاركة خلال عدة أسابيع في حلقات بحث بينثقافية؟ ليس بالضرورة. إن عدداً لا بأس به من الكادر يعتبر أن خبرة عملية في صميم فرق دولية هي الحل المفضل. وفي كافة الأحوال هذه هي أفضل عدّة من أجل تطوير القابليات للتدبير الإداري الدولي. يشير البحث في هذا المجال إلى أن نجاح أعمال الفرق هذه يعتمد في قسم هام على الإطار المحيط الذي يتلقاه المشاركون. يمكن مثلا إدخال ورشات مختصرة مندمجة في الاجتماعات، تساعد المشاركين في تحديد أصول التفاوتات المحتملة. يمكن أيضا اللجوء إلى مستشارين أو إلى مدربين مؤهلين بالعلاقات البينثقافية. ومما يسترعي الانتباه أن نرى أن الشركات الأكثر تأهيلا

[4] C.Hampden-Turner, F.Trompenaars, Riding the Waves of Culture, Nicholas Brealey. 1997.

بالمبادلات الدولية من الناحية الظاهرية، مثل ABB ، هي الشركات التي فهمت قيمة مثل هذه الاستثمارات. والأخرى ما تزال تنتظر في معظم الأحيان من عمالها أن يكتسبوا مؤهلات دولية من خلال تطبيق المنهج القديم المناسب "إمشِ أو تَمُت".

الثقافة والمنشأة

إن نجاح فكرة "ثقافة المنشأة" معاصرٌ لعودة ظهور متدرجة -في فرنسا على أي حال- للتيمة الثقافية عند سوسيولوجيي المنظمات. ومع ذلك، تمّ أخذ البعد الثقافي بعين الاعتبار تبعا لمقاربات مختلفة.

ما هي ثقافة المنشأة؟

نشوء المفهوم

غالبا ما يعزى أصل صياغة "ثقافة المنشأة" إلى إليوت جاك Eliot Jaque مؤسس معهد تافيستوك Tavistock في لندن. فقد عرّف عام 1952 ثقافة المنشأة على أنها "طريقتها في التفكير وفي الفعل الاعتيادي"، "مُتّفق عليها إلى هذا الحد أو ذاك" و"التي يجب تعلمها وقبولها". الفكرة هي أنه في السير الطبيعي لعلاقات العمل في منشأة، يدخل قسم من العادات العقلانية والواعية إلى حد ما، والتي أصلها غير محدد بدقة.

ثم خلال الخمسينيات والستينيات ركزت الدراساتُ الأمريكية حول الإدارة المقارنة اهتمامَها بالتنويعات في طريقة تسيير المنشآت في بلدان مختلفة.

لقد قيّمت مفهوم العامل الثقافي: في اليابان، تحديدا، يبدو أن نجاحات الصناعات الحديثة تأسست على انزراع القيم التقليدية من تضامن وتفان واحترام للتراتبية في المنشأة. يستلهم المثال الياباني بقوة المعنى الذي سيعطى منذئذ إلى مفهوم "ثقافة الطائفة الحرفية corporate culture" الذي ترجم إلى الفرنسية بـ"ثقافة المنشأة"، وأيضا "الثقافة التنظيمية". لقد تعرض خلال سنوات الثمانينيات لتطور ملحوظ، خاصة فيما يتعلق بإدارة المصادر البشرية، وسوّغ وفرة خبرات الإدارة: جماعات التعبير، حلقات عن الجودة، مشاريع المنشأة، تاريخ المنشآت... وهو يتعرض هذه الأيام إلى تشكيك عبر عوامل مختلفة: نقصان عائدات المنشآت، تقلقل الوظائف، ابتذال المفهوم، سطحية استخداماته الإدارية.

التعريفات

عرف مفهوم ثقافة المنشأة نجاحا باهرا في الميدان الإداري خلال عقد الثمانينيات[1]. تختلف التعريفات تبعا للمدارس وللميول، لكنها تنطلق كلها من مبدأ يقول إن المنشأة هي كيان اجتماعي قادر على إفراز القواعد والعادات والأفضليات والمعتقدات الخاصة به. ولكونها متقاسمة بين أعضائها، المديرين والعاملين، فهي "إسمنت" التنظيم وشرط تشغيله الجيد.

إن التبدّيات العيانية لثقافة المنشأة متنوعة بما فيه الكفاية، تبعا للباحثين: فالبعض يشدد على القيم والتصرفات، والبعض الآخر على الرموز والتمثلات والكفاءات المشتركة. يميز إيزابل فرانكفورت وفلورنس أوستي ورينو سافوليو ومارك أوالد[2] ثلاثة مكونات:

(1) T.J. Peter, R.H. Waterman, Le Prix de l'excellence, InterEditions, 1983 (rééd. Dunod); W.G. Ouchi, Théorie Z, InterEditions, 1982 (rééd. 1989).

(2) Les Mondes sociaux de l'entreprise, Desclée de Brouwer, 1995

- الطقوس والرموز وكودات الملبس واللغة.
- الذاكرة الجماعية، الناجمة عن التاريخ المعاش أو الوهمي.
- المواقف المتقاسمة.

ويركزون من جهة أخرى على محتوى المعارف المشتركة التي تستند إليها ثقافة الشركة الصناعية. وفي الحقيقة إن كل ما يشكل قسما من العادات المشتركة يمكن أن يصب في حساب ثقافة المنشأة، باستثناء أن بعضا منها يمكن أن يحيل إلى مستويات أخرى من التنظيم (المهنة، الثقافة المناطقية، الثقافة الوطنية).

تتنوع التغييرات كذلك تبعا لدرجات التأثر والاستقلالية الممنوحين إلى ثقافة الـ"الطائفة الحرفية". يرى البعض[3] في ذلك خصوصا أداة تأقلم مع المحيط الاجتماعي والاقتصادي. والبعض الآخر يجعل من الثقافة أساسَ التنظيم بالذات، وعاملَ نجاحه الرئيسي: تلكم هي حالة ويليام أوشي، الذي يدافع عن المنشأة- القبيلة entreprise-clan، أو غاريث مورغان التي تشدد على أهمية ما هو رمزي وتمثلات كدعائم للقيم المشتركة. وبترجمتها إلى مصطلحات العمل، فقد أتاحت هذه الأبحاث مكانا لنمطين من الممارسات النوعية:

- الإنتاج *من العدم ex nihilo* لـ "العلامات والرموز والقيم" المجسدة لهوية المنشأة، والتي يُطلب من الأعضاء الالتزام بها. وظيفتها هي حشد الطاقات وتمثل الأهداف المشتركة.
- البحث عن تقاليد وأساطير مؤسِّسة خاصة بالشركة الصناعية، تستدعي تاريخ المنشأة الذي عناصره مستخدمة بنفس طريقة العناصر السابقة[4].

---

[3] C. Handy, L'Olympe des maagers, éd. d'Organisations, 1986; D. Graves, Corporate Culture, St martin's press, 1986.

[4] Voir J. Broustail, Les entreprises ont-elles besoin d'une histoire? Entreprises et histoire, n1, 1992.

المقاربات الثقافية للتنظيمات

"العارض contingence الثقافي"

يشار بذلك إلى كافة الدراسات المكرسة للضغوطات الثقافية الخارجية التي تؤثر على حياة التنظيمات. قد يكون المقصود عوامل تاريخية أو مهنية أو محلية أو وطنية، أو أيضا مرتبطة بالمنظومات التربوية. ومن الأمثلة: التحقيق الذي قام به غيرت هوفستد عام 1980 في فروع شركات متعددة القوميات ذات 120ألف عامل، أظهر "عقليات" مختلفة تبعا للبلدان فيما يتعلق بالمجازفة، بالبعد عن السلطة، بالمواقف تجاه الاختلافات بين الجنسين. وعقب هذا البحث تم الكلام عن النماذج الوطنية مثل النموذج السكندينافي والأمريكي والياباني.

وبعمق تاريخي أكثر، أشار فيليب ديريبارن[5] عام 1989 إلى رسوخ بنية التقاليد المهنية في المنشأة الفرنسية: فهي، الموروثة من النظام القديم [قبل الثورة الفرنسية]، تؤبّد تقسيما للوظائف إلى أعمال نبيلة وأقل نبلا.

المقاربة المجتمعية

هي نسخة أكثر تعقيدا إلى حد ما من الدراسات حول العارض، إن النموذج المجتمعي لمارك موريس وفرانسوا سيليي وجان جاك سيلفستر[6]، يعزو مكانا حاسما للتأثيرات المتضافرة في بنيات التربية والممارسات النقابية وتمثلات طاقم العمل والبنيات السياسية، على علاقات العمل في المنشأة. وينجم عن ذلك اختلافات لا تخص "الثقافات الوطنية"، بل أساليب المنشآت المرتبطة بالمجتمع المحيط.

---

[5] La Logique de l`honneur, Seuil (rééd. 1998)

[6] Politique de l`éducation et organisation industerielle en France et en Allemagne, Puf, 1982

سوسيولوجيا فرق العمل والمهن

هناك نمط آخر للدراسات التاريخية مخصص لفرق مهنية أو لجماعات عمل أكثر حصرية (ورشات، موظفو مكاتب) أظهر ثقافات مهنية، بل ثقافات ميكروية microcultures محلية، هي عوامل لتضامنات نوعية. أمثلة: جورج ريبي، حول عمال السكك الحديدية[7]، أو ميشيل ليو، حول ورشات المعادن[8].

الثقافة العمالية والمنشأة

شددت بعض الدراسات في السوسيولوجيا الصناعية على حيثية أن الثقافة العمالية ليست قائمة فقط حول الدفاع عن المصالح الفئوية، بل أيضا حول المنشأة، مثال: ماريز تريبي[9] أظهرت كيف أنه في فترة النزاع في المنشآت الصغيرة والمتوسطة PME تمكنت هوية المنشأة من التغلب على اعتبارات أخرى، وتحديدا الوحدة النقابية.

المقاربة المؤسساتية

طورها سانسوليو وديني سيغرستان، تنطلق المقاربة المؤسساتية من فكرة أن المنشأة بما هي بنية، منتجة للإلفة الاجتماعية وللهويات وللقيم القادرة على التأثير ليس فقط على أعضائها، بل على المجتمع المحيط، ومع ذلك فإن البعد الثقافي للمنشأة لا يقتصر على الرمزية الاندماجية، إنما توجد مستويات مختلفة من تشكل الكيانات: الفريق، المؤسسة، المهنة[10]...

---

[7] Les Cheminots, La Découverte, 1984

[8] Approche sociotechnique des organizations, éd. d`Organisations, 1982

[9] Culture ouvrière et culture d`entreprise, Sociologie du travail, n°3, 1986

[10] R. Sainsaulieu, D. Segrestin, Vers une théory sociologique de l`entreprise, *ociologie du travail*, n°3, 1986

هل الشرقيون مهيأون للرأسمالية؟

كانت[1] الهند والصين في القرن17 متطورتين بمستوى أوروبا. لماذا لم تعرفا النمو الاقتصادي نفسه؟ بالنسبة لبعض الباحثين، هناك خصوصية ثقافية للغرب، في حين يرى البعض الآخر أن هذه المناطق من الحضارات حاملة للحداثة وللعقلانية.

في عام 1405 قاد الأميرال زنغ هي Zheng He أول رحلة بحرية استكشافية ، وبعده تعاقبت خلال نصف قرن ست رحلات أخرى في بحر الصين وفي المحيط الهندي حتى أفريقيا. كانت الرحلات الصينية تزاوج في آن واحد بين المهمات الدبلوماسية (جباية الضرائب من الحكومات التابعة) والمهمات التجارية. في تلك الحقبة كانت الصين تستحوذ على ترسانة بحرية ليس لها مثيل في الغرب. ومنذ القرن11 كانوا هناك يبنون سفنا كبيرة تقيس حوالي مئة متر طولا وخمسين عرضا ، تستطيع أن تحمل حتى 12صارية[2]. في حين كانت أكبر سفن كريستوف كولومبس بعد قرن من ذلك بطول 79مترا! كان

[1] جان كلود روانو بُريالان. مجلة العلوم الإنسانية. عدد118 ، تموز 2001.

[2] V. et D Eliseff, La Civilisation de la Chine classique, Arthaud, 1979.

أسطول الأميرال زنغ هي (317سفينة ويتسع لـ28ألف رجل) يمثل دولة هي القوة السياسية الرئيسية في آسيا. وكان نموها العلمي والاقتصادي أعلى بما لا يقارن من نمو أوروبا في تلك الفترة، أضف إلى ذلك أيضا نمو الهند[3].

كانت روابط تجارية قوية توحّد منذ القدم فضاءات الحضارة[4]. ولم تتوقف هذه التدفقات الكثيفة عندما غرق الغرب في العصر الوسيط. ومن جهة أخرى كان انطلاق المدن- الدول الإيطالية في القرنين13 و15 قد تأسس على التجارة مع المشرقيين والعرب، الذين كانوا هم دوما على تماس مع مصادر البضائع الثمينة الآتية من الهند والصين[5]. ومع وصول "التجار اللصوص" الأوروبيين، كان المحيط الهندي وخليج البنغال تمخرهما حينئذ سفن التجارة الآتية من الصين والهند والجزيرة العربية والمشرق. كانت تنقل الأقمشة القطنية والبهارات من جنوب الهند، والعقاقير والأدوية من كافة الأنواع، إضافة إلى المنتجات المعدنية والصناعية. كانت الصين والهند في تلك الفترة مموّلتين للطلب العالمي. وكانتا أيضا القطبين الرئيسيين لبداية صناعية، وتحديدا صناعة النسيج (في الهند) والحرير والمعدن والبورسلان في الصين.

لماذا غفا الشرق؟

كيف حدث إذن أن الصين والهند والإمبراطورية العثمانية ركدت اقتصاديا بدءا من القرن17، أو قبل ذلك إذا وافقنا المؤرخ الأمريكي ديفيد لاندز[6]؟ كيف حدث أن كانت أوروبا، وليس منطقة ما من آسيا، هي التي

[3] J.Needham, Science et Civilisation en Chine. Une introduction, ed. Philippe Piquier, 1995.

[4] J.-N. Robert, De Rome a la Chine. Sur les routes de la soie au temps Cesars, Les Belles Lettres, 1993.

[5] P.Leon (dir.), Histoire economique du monde, tomel, L`Ouverture du monde, XIV-XVI sciecle, Armand Colin, 1977.

[6] D.Landes, Richesse et pauvrtee des nations. Pourquoi des riches et des pauvres? Albin Michel, 1999.

عرفت الثورة الصناعية والنمو الاقتصادي الرأسمالي؟ يتعلق الأمر هنا بمواضيع أساسية للتفكير الاقتصادي والاجتماعي على مدى قرنين. تبقى أطروحة ماكس فيبر حول ظهور الرأسمالية، والتي طُبعت في مطلع القرن20، الأكثر استشهادا من قبل محللي الحداثة الأوروبية العديدين. بالنسة لفيبر في كتابه الشهير *الأخلاق البروتستنتية والروح الرأسمالية*، يرتبط الأمر بـ"*تفسير انتشار طريق واحدة، بدءا من تعدد الطرق العقلانية الممكنة، في الغرب*"[7].

يولي فيبر أهمية لدور الدين، ويقدّر أن الإصلاح البروتستنتي كان في طريقه ليولد نمطا خاصا من الإنسان، الذي لا يعمل بحثا عن وسيلة للظهور، بل على العكس، يضع نفسه في خدمة المجموع. وتبعا له، كان الأمر عند أوائل المقاولين الرأسماليين (الكالفنيين أصحاب الأخلاق الصارمة) متعلقا بالعمل دون كلل. حتى ولو كانت النظرة الفيبرية تقدم اليوم مجالا لعدد من القراءات والاعتراضات، فإنها لم تكن جديدة وقت طباعتها في بداية القرن20. كانت تندرج ضمن تقليد ينخرط فيه الاقتصاديون والمؤرخون الذين كانوا جميعهم يشيرون إلى الخصائص الاستثنائية تماما لظهور الرأسمالية والحداثة في أوروبا.

بعد طباعة "*الأخلاق البروتستنتية والروح الرأسمالية*"، أجرى فيبر خلال عدة سنوات دراسات حول العلاقات بين الأديان وبيئاتها الاجتماعية-الاقتصادية. ففي الكونفوشيوسية والضاوية[8]، يؤكد على أطروحة الاختلاف الجذري المؤسساتي والديني بين الصين والغرب: "*حتى الفترة المعاصرة* (1910، ndlr) *كانت المؤسسات المتميزة التي خلقتها البرجوازية المزدهرة في مدن القرون الوسطى في الغرب غائبة بالكامل، أو أنها كانت تمثل مظهرا مختلفا اختلافا بينا. كانت الصين تفتقد الأشكال القانونية وكذلك الأسس*

---

[7] D.Martucelli, Sociologies de la modernite, Gallimard, 1999.

[8] M. weber, Confucianisme et Taoisme, Gallimard; 2000.

الاجتماعية للمنشأة الرأسمالية، في السياق الوضعي العقلاني للاقتصاد، والذي نصادف بواكيره التي يمكن التعرف عليها في القانون التجاري للمدن الإيطالية". كان فيبر يرى في غياب قانون الشركات المساهمة التي ظهرت بشكل خاص في الغرب بدءا من إيطاليا، وأيضا في الأشكال العائلية أو السياسية المشتركة، أسبابا عظمى للركود الصيني.

قدّم مفكرون غربيون آخرون من القرن20 محاججات مختلفة. وضع أزوالد شبنغلر وأرنولد توينبي في المقدمة التدهور المحتوم للحضارات، وهي الأطروحة التي استعادها المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل، ففي عام 1963 مثلا، وضمن كتاب مدرسي عنوانه *قواعد الحضارات*، أكد هذا الأخير على "*أنه قبل التاريخ دون شك، ومنذ فجر الحضارات الأولى، كان كل شيء قد تقرر. تبدو حضارات الشرق الأقصى كمجموعات كانت ستبلغ باكرا نضجا مذهلا، لكن ضمن إطار جعل بعض بنياتها الأساسية شبه مستقر. لقد جَنَت من ذلك وحدة وتماسكا مذهلين. لكن أيضا صعوبةً قصوى في التحول بنفسها، وفي الرغبة والقدرة على التطور، كما لو كانت تمتنع بشكل انتظامي عن التبدل والتقدم*"[9]. كانت تلك أيضا الفترة التي طبع فيها كارل ويتفوغل دراسته الشهيرة حول الاستبداد الشرقي (1957). قدّم فيها توليفة بين مساهمات كارل ماركس (وجود نمط إنتاج آسيوي)، ومساهمات فيبر الذي كان يضفي أهمية على الجوانب الدينية والأطر القانونية.

تتفق القراءات المتعددة لـ"*أسباب غنى الأمم وفقرها*" لآدم سميث كلها حول نقطة مشتركة، فهي تؤكد قبل كل شيء على أن العوامل الداخلية للمجتمعات المعنية كالدين والمؤسسات السياسية أو الجامعية، ووجود "عقلية" خاصة، هي التي تلعب دورا رئيسيا في النمو الاقتصادي. إن بلاد الشرق –منذ

---

[9] F.Braudel, Grammaire des civilizations, 1963.

3قرون- على تعارض ومقارنة بشكل منتظم مع الأمم الأوروبية المعتبرة مقياسا للتطور[10]. وضمن التوليفات الحديثة الأكثر أهمية (وسجالية) حول هذا الموضوع، يقضي المؤرخ لاندز بأن أوروبا عرفت كيف تقدم برهانا على البراغماتية الدائمة، وأنها عرفت كيف تستثمر تقنيا الاكتشافات العلمية المطردة. ولم تكن، كما يقول، هي الحالة في الشرق، الذي ازدرى التطبيقات الصناعية. في الصين مثلا لم يتم استثمار التجديدات بسبب الإدارة الإمبراطورية الثقيلة والمتخلفة المعيقة لحرية القيام بالمشاريع. إن وجود بنيات إمبراطورية مركزية منَعَ النمو، في حين أنه في أوروبا كانت تخيم (على الأقل في بعض البلدان ذات الأغلبية البروتستنتية) منافسةٌ وأطر قانونية منفتحة. يقول لاندز بأن الأوروبيين كانوا مغامرين، متحفزين، في حين أن الصينيين كانوا مغترّين بأنفسهم، متعجرفين تجاه الغرباء، فالجميع "برابرة" كما أشار في تأملاته الكاتب ورجل السياسة الفرنسي آلان بيرفيت Alain Peyrefitte.

الثقافة ليست كلّاً totalité

هذا التصور "البَعدفيبري" قد خالفه بشدة هذه الأيام الأنتروبولوجي الإنكليزي جاك غودي. فقد أراد أن يوجه تكذيبا قطعيا لكل التصورات "المتمركزة إثنيا" التي تنحاز إلى النزعة الخصوصية الأوروبية، المؤسسة على الثقافة والأشكال الدينية. ففي كتاب بعنوان *الشرق في الغرب*[11]، يرفض نقطةً نقطة كافة الفرضيات التي صاغها فيبر ومن تبعه، وذلك بتفحص دقيق للتطور التاريخي للصين وخصوصا للهند. لقد درس مثلا مفتاحين من مفاتيح تطور التجارة الكبيرة الأوروبية منذ نهاية العصر الوسيط: المحاسبة في القيود

---

[10] Collectif, Decouvertes europeenes et nouvelle vision du monde, Puplications de la Sorbonne, 1994.

[11] L.Goody, L`Orient en Occident, Seuil. 1999.

المزدوجة وقانون الشركات المساهمة. سمحت هاتان "التقنيتان" للغربيين باستثمار رؤوس أموال هائلة وبإعادة توزيع أرباح الرحلات التجارية ثم الصناعات. غير أن غودي يقدّر أن أشكال القيود البسيطة قد سمحت أيضا بنمو منشآت كبيرة، إذا لاحظنا الشرق الهندي مثلا. كذلك يلاحظ أن المنشآت من النمط العائلي، التي افترض فيبر أنها تلجم النمو الرأسمالي، لم تُعقْه أبدا، إذا ما شاهدنا فقط نمو شرق آسيا في القرن20. يبيّن غودي كذلك أن العقلانية والنزعة الفردية أبعد من أن تكونا حكرا للغرب. بالنسبة له، كما بالنسبة لعدد من الأنتروبولوجيين المعاصرين، يأتي الخطأ الرئيسي للأطروحات الفيبرية في علم الاجتماع أو في التاريخ الاقتصادي من قصورٍ في فهم ما هي الثقافة. كل الاختصاصيين الذين يبحثون عن علاقة مباشرة بين الدين ونمط التفكير والثقافة والنمو يملكون *"تصورا إجماليا، كليا، للثقافة (أو للبنية الاجتماعية) التي مارست جاذبية هامة على عدد كبير من الاختصاصيين في العلوم الاجتماعية، والتي تكشفت عن عجز في حسبان التبدل الاجتماعي. (هذه النظريات) لا تأخذ تماما تقسيم cloisonnement النفس البشرية بعين الاعتبار: التصرفات في يوم الأحد لا توجد بالضرورة في السلوك في الأيام الأخرى، وخبراء المعلوماتية يستطيعون الإيمان بالضاو أو ببوذا أو بالثالوث المسيحي أو بالتأمل المتعالي"*.

لا يوجد استثناء أوروبي، كما يقول غودي، لأن حضارات أوراسيا[12] تشكل جزءا من مجموعة مشتركة يعود أصلها إلى الاستقرار في العصر الحجري الحديث. ومنذئذ كانت التنمية على الدوام تحدث بشكل متشابك، حتى ولو كان هذا القسم أو ذاك من أوراسيا قد تمكن من إحراز تقدم خلال زمن ما. وهذا ما حدث خلال أكثر من ألف سنة بعد انهيار الأمبراطورية

---

[12] Eurasie دمج كلمتي أوروبا وآسيا مترجم

الرومانيـة. في حـين كانـت الهنـد والـصين والـشرق الأوسـط أكثـر تطـورا مـن أوروبا. هذا في الواقع ما حدث منذ القرن18 مـع الثـورة الـصناعية، الـتي سمحـت للغـرب بـاحتلال المقدمـة. يبـدو حاليـا أن النمـو الاقتـصادي في طـور التعمـيم علـى مجموع الأقطـاب التـاريخيين الكبـار للحـضارة. لقـي موقـف غـودي تأكيـدا مـن قبل الاقتصاديين: فحتى القرن18 ما كـان ممكنـا كـشف أي تفـوق اقتـصادي خـاص بـالغرب، وهـذا مـا تؤكـده حـسابات النـاتج الـوطني الخـام PNB لمختلـف المناطق في العالم والتي ولفها بول بيروش[13]. وممـا لـه دلالـة أن نـسجل بنـاء علـى هذه الأخيرة أن التباين بين البلدان المتطورة وتلك غير المتطـورة، لا يتوافـق علـى مـدى قـرنين إلا مـع تقـدم سـنوي مقـداره 0.5- 1.5٪ للبلـدان الأولى وركـود للثانية. في تاريخ أوراسيا ما كـانت الثـورة الـصناعية الغـرب- أوروبيـة لتـشكل امتيـازا حاسمـا إلا خـلال قـرن أو قـرنين. إن الميـزة الحقيقيـة الحاسمـة لأوروبـا منـذ نهاية العصر الوسيط تكمن بالأحرى في تفوقهـا العـسكري الـذي لا شـك فيـه، مقترنـا بقـدرة علـى النهب والعنـف التوسـعي لم يـتم إنكارهـا أبـدا. لقـد عكفنـا بكثـرة علـى الاسـتعمار مـن أجـل معرفـة فيمـا إذا كـان مفيـدا أم لا بالنـسبة للغرب. يبدو بدهيا من قراءة المؤرخين، خاصة العمل الجديد للاندز، أنـه كـان كارثيا بالنسبة للشرق.

كانـت الهنـد، المقـسمة إلى عـدة مقاطعـات، مـستعمَرة للبريطـانيين في القرن18. وعرفت الأمبراطورية العثمانية، التوسعية حتى القرن17، تقهقـرا ثابتـا حتى اختفائها عام 1918. وانكفأت الصين واليابان على نفسيهما في القـرن17، رافـضتين أي تمـاس مـع البرابـرة الغـربيين. وكـان علـى الـصين أن تـرزح تحـت العنـف وتحـت التفـوق العـسكري للأوروبـيين في نهايـة القـرن19، فكانـت أمبراطوريـة الوسـط نهبـا لفوضـى سياسـية أوصـلتها في القـرن20 إلى الحـرب

[13] P.Bairoch, Mythes et paradoxes de l`histoire economique, La Decouverte, 1994.

الأهلية وإلى صراع الأحزاب التي تأسست على أيديولوجيتين من منشأ غربي: القومية والشيوعية. وخلال هذا الزمن تبنت اليابان المناهج الغربية، وأصبحت قوة عسكرية واقتصادية ذات أهمية، منخرطة في آن واحد ضمن جوقة الأمم الناهبة وضمن تيار التجارة العالمية لتلك الفترة. وكاستعمار جديد، وسّعت اليابان نطاق تأثيرها إلى آسيا الشرقية بكاملها حتى عام 1945. ولم تمنعها خسارتها العسكرية من أن تشكل المعجزة الاقتصادية الرئيسية في النصف الثاني من القرن20 ومن أن تصبح القوة الاقتصادية الثانية في العالم.

ماذا عن استعادة الشرق لقواه؟

لماذا تطورت اليابان في نهاية القرن19 وليس الهند أو الصين؟ إذا تبعنا أطروحة لاندز، يمكننا القول عن اليابان قبل الصناعية أنها كانت بالنسبة لآسيا نوعا من "*إنكلترا الكالفنية*": "*كانت اليابان في الحقيقة عالما اقتصاديا تنافسيا مؤلفا من أكثر من 250 أمة، كانت كلها تريد أن تحصل على المزيد وكان كثير منها يعاني من عوز، وما من شيء أفضل من نقص النقود يشحذ الذهن*". ومن خلال نظرة كهذه، كانت حوافز الدينامية اليابانية مماثلة لتلك التي في أوروبا، أي هناك التجزئة السياسية "الإقطاعية" وأخلاق الواجب في آن واحد، مطبقة على العمل وعلى الادخار. وإذا كانت هذه السمات حقيقية، فإنها تميل إلى استبعاد الواقع الدولي لتحليل عصر ما وخاصة البُعد السياسي الذي يرافق دوما التطور الاقتصادي. كانت اليابان في الحقيقة تظن نفسها كملحق غير متطور للصين. انقلب المعتقد السياسي الياباني المهيمن في نهاية القرن19 وبداية القرن20، وبالتدريج تشكلت الفكرة القائلة إن اليابان "*لها أيضا رسالة في آسيا، ليست فقط شكلا من الكَرَم (أن تردّ للصين ما كانت أعطته الصين لها منذ القديم)، بل تفهما عميقا على المدى الطويل لمصلحتها*

الوطنية"[14]. إن تضافر العوامل الاقتصادية والسياسية (معتقدات ومؤسسات إمبراطورية وحكومية) قد سمح بموجتين من التوسع الياباني في القرن20. وفوق ذلك، وهو أمر كان رئيسيا من أجل تطور اليابان، أنها لم تتعرض للاستعمار الغربي في القرنين 17 و18، فقد كانت نائية جدا ولم تكن تحتوي، كأندونيسيا أو الهند، على ثروات أساسية للتجارة العالمية. لقد شكل انعزال اليابان وقلة الفائدة منها خلال الفترة الاستعمارية، ورقةً رابحة وقت الانطلاق السياسي والاقتصادي في نهاية القرن19 وفي القرن20. وعلى العكس من الهند أو الهند الصينية أو الأنسولاند Insulinde[15]، لم تكن اليابان لا تحت وصاية ولا محتلة عسكريا. لقد أظهرت هزيمة الروس أمام اليابان عام 1905 أن ما من قوة أوروبية تُخضعها، وأنها تستطيع منذئذ نشر طموحاتها السياسية في مجمل آسيا، وهذا ما لم تتورع عن فعله.

في النصف الثاني من القرن20، وبعد اليابان، عرفت ضواحي الصين العظمى، هونغ كونغ وكوريا الجنوبية وتايوان وسنغافورا، كيف تضع قدمها على طريق التطور الاقتصادي. هناك حيث كانت الكونفوشيوسية، التي ليست دينا بمقدار ما هي أخلاق اجتماعية وفلسفية، تُرى كعائق أمام النمو بسبب عداوتها للفرد وللتفوق اللذين كانت تنسبهما إلى المراتبية، نلاحظ أن الرأسمالية تأقلمت بشكل جيد جدا. تمّ البرهان منذ 50سنة على أن الأطر الثقافية العائلية أو القانونية الأوروبية ليست وحدها ضرورية من أجل التطور. لعبت الدولة مثلا دورا رئيسيا في تطور اليابان مابعد الحرب، كما في انطلاقة "التنانين الآسيوية" من خلال مواكبة وضمان إمكانية التراكم الرأسمالي، من خلال تخصيص المصادر بشكل انتقائي (تصدير إلى اليابان، تعليم وإعداد في كوريا الجنوبية، إلخ..) وبعد ذلك توسع تطور شرق آسيا

---

[14] M.Vie, Le Japon et le Monde au xx siecle, Masson, 1995.

[15] جزر وأرخبيلات تصل بين جنوب آسيا وأوستراليا وتشتمل على أندونيسيا والفيليبين.

بالتدريج إلى مناطق ذات حضارات وثقافات مختلفة، من إندونيسيا إلى ماليزيا أو الفيليبين. ومنذ 20سنة دخلت الصين هي أيضا في النمو الاقتصادي. وكان للانفتاح التجاري نتائج باهرة بخصوص الاقتصاد والثقافة[16]. نلاحظ في الصين كما خارجها أن العقلانية الاقتصادية في عز انطلاقتها، لكنها تعاني من حشد المصادر الثقافية أو المؤسساتية للبلدان المعنية.

لكن العقلانية لا تكفي، وهذا ما يبديه مثال الهند، التي عرفت نموا هاما منذ حوالي 15سنة، غير أنه لا يمثل سوى 0.5٪ من المبادلات العالمية (مقابل 2٪ عام 1947). وعلى الرغم من النمو الشديد في الإلكترونيات وفي الخدمات، تظل الهند في تراجع، هل تفسّر هذه الحالة بسبب ثقل الديانة واستمرار الطبقات المغلقة أو بسبب سمة ثقافية أخرى؟ من المحتمل أن هذه العوامل تؤثر، لكن إضافة إلى غيرها، كما يخمن عالِم السياسة كريستوف جافرلو، تبدي الهند أوجه تشابه مع الصين، لكنها "*لا تستفيد من نفس المؤهلات: هونغ كونغ على بوابتها، دياسبورا فعالة أيضا. إنها لم تتمتع بجيرة من البلدان المزدهرة جدا تحرض تأثيرات الجذب المتبادل*"[17]. تتطور الهند منذ عقد الثمانينيات لأن قادتها أحدثوا قطيعة مع الاقتصاد المخطط. يرى جافرلو أن العامل الحاسم ربما كان سياسيا وليس ثقافيا حصرا. إن أطروحة النزعة الجمودية للشرق مقابل الدينامية في الأمم الأوروبية الفتية لم تعد مقبولة على عواهنها، بعد أن أبطلها تطور شرق آسيا. لكن تحليل شروط التطور يظل معقدا ومتناقضا. هناك شيء مؤكد، إننا نجد العقلانية في كل مكان، أيا كانت الأشكال الدينية أو الاجتماعية. والتاريخ يعلّمنا أنه ما من طريق واحد للنمو.

---

(16) J.-C.Ruano Borbalan, "La Chine s`eveille", Science Humaines; n107; mai 2000..

(17) C,Jaffrelot, L`Inde contemporaine, Fayard, 1996.

التدبير الإداري: شأن الثقافات السياسية

حوار مع فيليب ديريبارن[1]

يتأثر تسيير المنشآت بعمق بالثقافات السياسية المحلية. أوضح فيليب ديريبارن وجود أنماط وطنية للتدبير الإداري، تقوم على تصورات نوعية فيما يتعلق بما هو من مرتبة الاجتماعي والحرية والكرامة والمساواة، إلخ...

العلوم الإنسانية: إن الكتاب الذي يقف وراء شهرتكم، منطق الشرف La Lgique de L`honneur، أظهر وجود نماذج وطنية للتدبير الإداري، في فترة لم نكن نتكلم فيها بعد عن العولمة أو البينثقافة. ما الذي قادكم إلى تحليل هذه الظاهرة؟

ديريبارن: انطلقت من تساؤل ذي طبيعة اقتصادية، هو السؤال القديم الذي لخصه ماكس فيبر[2]، عن تأثيرات الثقافة على النمو الاقتصادي، فخلال الستينيات استمرت في هذا الطريق دراسات متمركزة حول روحية

---

[1] أجراه فيليب كابان. مجلة العلوم الإنسانية. عدد 110، تشرين2 2000.

[2] M.Weber, L`Ethique Protestante et l`esprit du capitalisme, Press Pocket, 1985.

المنشأة. كانت فكرتي هي الذهاب لرؤية كيف كانت الثقافة تؤثر في الممارسات اليومية على أوجه العمل الجماعي، وليس فقط دينامية أصحاب المشاريع. والذي ظهر هو أنه لا يوجد تأثيرٌ لثقافة ما على المردود مستقلٌ عن الطريقة التي تجعل الإدارة تستفيد من تميزاتها، وبالمقابل إن التكيف مع السياق الذي هو ضروري إذن، يؤدي إلى أن نلاحظ، تبعا للبلدان، اختلافات شديدة في التدبير الإداري: تدخل ممارسات التسيير بتماسك مع عدد من التمثلات المرتبطة بما هو طريقة مناسبة للعيش الجماعي (بالسلطة، بالحرية، بالكرامة إلخ..).

- *ماذا كانت الخلاصات الأساسية لهذا العمل؟*

- لاحظتُ ثلاثة مواقع لنفس الزمرة الصناعية (بشيني Péchiney) في ثلاثة بلدان: الولايات المتحدة والبلاد المنخفضة وفرنسا. ودرست الطريقة التي كان الناس يعملون ويتعاونون بها. وعليه، كان لكل مؤسسة طريقتها الخاصة في تنظيم العمل، تعكس الثقافة السياسية للبلد. المصنع الأمريكي كان يعمل بالرجوع إلى القاعدة، أو إلى العقد، معلقا بعدا أخلاقيا هاما على احترام العقود. المؤسسة النيوإيرلندية كانت مدارة عن طريق البحث عن تفاهم يتطلبه العمل في سبيل إيجاد تسوية، حتى ولو كان كل فرد حرا في أن يفكر بما يريد. حياة المصنع الفرنسي كانت تمنح موقعا مركزيا لما أسميته "مقتضى الحال"، من حيث كل واحد كان متعلقا بالأفضليات، بالواجبات، "بالمرتبة" التي كان الاستعمال يقرنها بوظيفته، ومن حيث الدفاع عن الفكرة التي كان يكونها عن نبالة مهنته.

- *لماذا تحاججون ضمن الإطار الوطني، بدلا من الرجوع إلى المجموعات الأوسع؟ من الممكن مثلا معارضة فضاء أنغلوسكسوني مع فضاء لاتيني، عالَم بروتستنتي مع عالَم كاثوليكي.*

- صحيح أنه بالإمكان القيام بتجميعات بحدود "الحضارات"، وهنا سرعان ما نلحظ اختلافات هامة: ففي صميم العالم الأنغلوسكسوني مثلا، الأمريكيون أكثر تعلقا بالقواعد المعلنة من تعلق البريطانيين الذين يقبلون أكثر اللارسمية، وكلام الرجال gentlemen agreement. هناك عدا عن ذلك خصوصيات مناطقية: الكورسيكيون والباسك والألزاسيون لا يعملون بنفس الطريقة تماما.

وفي الأساس، بسبب أنهم يرجعون إلى الثقافات السياسية فإن أشكال التسيير تندرج ضمن إطار وطني. يقوم التدبير الإداري على جعل الناس يعيشون حول مشروع مشترك: إنه نشاط سياسي. ولكي يصل الناس إلى أن يعملوا معا يوميا، يجب عليهم الاتفاق على بعض التصورات الأساسية عما هي العدالة والكرامة الإنسانية والمساواة والحرية والنظام الاجتماعي إلخ.. وعليه، في معظم الأحيان تتبني هذه النظرات المؤسِّسة بشكل دائم ضمن إطار الدولة-الأمة. أيضا خلال بحث في منشأة بلجيكية استطعنا أن نرى، إذا كان للوالون wallons وللفلامند[3] Flamands هويات مختلفة، كيف يتقاسمون تصورا متماثلا للحياة المشتركة وللتنظيم الاجتماعي.

- لقد أذهَلَنا، حين قراءة أعمالكم، تعددُ الممارسات والتمثلات لجوانب التسيير. ألا تذهب ملاحظة كهذه ضد فكرة كوكبة العالم الاقتصادي وتوحيده؟

- لفهم تأثيرات العولمة، يجب تمييز 3تصورات لمصطلح الثقافة. يمكن في البداية أن يشير إلى كل ما يأتي من "الفولكلور": الموسيقى والفن والمطبخ... في هذه الحالة تمتلك العولمة أثرا موحِّدا، حتى ولو حصلت مقاومات في بعض البلدان. وفي معنى ثان، تحيل الثقافة إلى مفهوم الهوية. للعولمة هنا عاقبة هي

[3] بلجيك يتكلمون على التوالي اللغة الفرنسية والفلمنغية. مترجم

التفاقم، الذي نلمحه عبر صراع الهويات والانتقامات المناطقية وهي في تزايد. أخيرا، إذا اعتبرنا الثقافة تعبيرا عن نظرة مشتركة لقواعد العيش المشترك، فإنه يبدو لي أن العولمة قليلة التأثير، وإن تباين الثقافات السياسية يستمر.

- إن عولمة نشاط المنشآت له مع ذلك كعاقبة: التقاء الثقافات. وفي أعمالكم الميدانية تظهرون أنه في الحالات البينثقافية، تكون تصورات الحياة في مجتمع هي التي تتجابه، أكثر بكثير من الصعوبات اللغوية أو قواعد الآداب. هل بالإمكان إعطاؤنا مثلا؟

- لقد درستُ التعاون خلال مشروع الدمج المخفق بين مجموعتين صناعيتين، واحدة فرنسية وأخرى سويدية[4]. كمنَ قسمٌ هام من المشكلات المصادفة في حيثية أن الفرنسيين والسويديين لم يكونوا يملكون الفكرة ذاتها عما هو القرار. بالنسبة للفرنسيين، اتخاذ قرار هو عمل استراحة ضمن مناظرة خطابية يجب خلالها على كل واحد أن يؤكد بقوة موقفه، إنه إبرام شكل من المهادنة. السويديون كانوا يرون هذا التصرف عدوانيا. وبالفعل، اتخاذ القرار في السويد هو تعبير عن إرادة كل واحد في الوصول إلى حل بعد جهود متعددة من التوافق في قلب الجماعة. تحيل هذه النظرات إلى تصورين عما هو الإنسان الحر. في "التقاليد" السويدية، الإنسان الحر هو الذي يشارك، مع أقرانه، في إقامة الحياة الجماعية، ثم يخضع بعدئذ للجماعة. هذا الخضوع للجماعة التي يُشكل الفرد منها الجزء المستفيد هو شرطُ حريته وأداتها. وفي التقاليد الفرنسية، بالمقابل، الإنسان الحر، هو بالأحرى من لا يتوجب عليه الخضوعُ إلا لمن يعتبره كبيرا. فالمهندس الفرنسي وهو مخلِص للعقلانية التقنية، سيملك انطباعا بأنه قد كبّر نفسه؛ وبالمقابل ستكون فكرة التسوية compromis بالنسبة له مقترنة بفكرة التواني compromission. إحدى

[4] P.d`Iribarne, "Comment s`accorder: une rencontre francopsuidoise", dans Cultures et mondialisation, Seiul, 1998.

مواد الاختلاف في صميم المشروع كانت ميل الفرنسيين للتشكيك بالقرارات المتخذة. فإذا كان القرار، بالنسبة للسويديين، يعبر عن قداسة الجماعة، فإن المقدس بالنسبة للفرنسيين هو العقل. وباسم هذا الأخير يكون من المشروع التراجع عن قرارات هي ثمرة عملية طويلة من المداولة. لدينا هنا مجابهة بين مقدسين. ومادام الفاعلون غير واعين لذلك، فإن تجاوز المشاكل الناجمة عن ذلك أصعب بكثير من تعلم صيغ التهذيب.

- *هل توجد منشآت متعددة القوميات تتوصل إلى تجاوز "مقاومة" الثقافات المحلية؟*

- هناك في الحقيقة حالات تنجح فيها المنشآت في إنتاج أسلوب تشغيل مختلف جدا عن الأشكال المحلية للتدبير الإداري، ولا يعود الأمر لكونها تخطّت أو التفّت على الثقافة المحلية، بل لأنها عرفت كيف تستند بطريقة خلاقة إلى بنيات عميقة لهذه الثقافة.

يلخص مصنع Sgs-Thomson في الدار البيضاء الذي قمت بدراسته، هذه الإستراتيجية[5]. عرفتْ هذه المؤسسة تغييرا تنظيميا جذريا، على شكل القيام بانطلاقة نوعية شاملة مستوحاة من الطرائق اليابانية: فِرقُ حل المشاكل، الضبط الذاتي، إلخ؛ تحولٌ ناجح من جهة الإتقان كما من جهة إرضاء العاملين. قد نفاجأ بنجاح مثل هذا التطعيم. فالخطاب الأخلاقي كلي الوجود omniprésent الذي يحيط بالانطلاقة- النوعية (الشفافية، الطاعة، التعاضد) كان ذا مصداقية، لأن المسؤول عن المنشأة تصرف على طريقة الوجوه الكبار "للقديسين الفاتحين" الذين يسِمون الثقافة المراكشية. لقد نجح التغيير التنظيمي لأن طاقم العمل استطاع تأويله، ضمن مقولات الثقافة المحلية، على أنه شيء موقر.

---

[5] Cultures et mondialisation, Seiul, 1998.

يجب أن لا ننخدع حول ما هي الثقافة. إذا ما مثلناها بعادات، نقع سريعا ضمن القوالب النمطية (على غرار: الناس هنا كسالى، هناك حازمون)، ولا نلحظ جيدا انطلاقات التغيير الممكنة. وعلى العكس، إذا رأينا جيدا الثقافة كمجموعة معالم وطرائق لإعطاء معنى، يمكننا التصرف بجلاء.

الفصل التاسع:
الثقافة والبعد حداثة

- النزعة التعددية الثقافية
- وهم الثقافات
- الاتصال الكوكبي عبر الثقافة
- التهجين: مفهوم مفخخ
- القيم والثقافات

نزعة التعددية الثقافية

تهدف[1] نزعة التعددية الثقافية، بما هي ظاهرة وبرنامج في آن واحد، إلى تحويل الاختلاف الثقافي إلى حق كوني.

حتى لو لم تكن الممارسة ولا الظاهرة المقصودتان بهذا التعبير جديدتين، فإننا نستطيع إرجاع ظهور صياغة "مجتمع متعدد الثقافة" في القارة الأمريكية الشمالية إلى منتصف الستينيات. في تلك الفترة، وضمن هدف تقديم حلٍ للصراعات اللغوية بين الإنكليزية والفرنسية، طرحت السلطات الفدرالية في أوتاوا على العامة نيتها "بالاعتراف بالطبيعة متعددة الثقافة للمجتمع الكندي". وقد التزم بيير إليوت ترودو بهذا البرنامج[2]، الذي اتخذ في النهاية بعدا دستوريا عام 1982. وفي الفترة ذاتها وفي الولايات المتحدة ونتيجة صراعات السود من أجل الحقوق المدنية، تطورت في أوساط المثقفين والمناضلين، فكرة أن الأقليات اللغوية والإثنية والدينية وحتى الجنسية كانت ضحية للظلم، من باب أن ثقافتها لم تكن تحظى بدرجة الاعتراف ذاتها التي

---

[1] نيكولا جورنه. مجلة العلوم الإنسانية. عدد107، تموز 2000.

[2] Pierre-Elliott Trudeau رئيس وزراء كندا حينئذ. مترجم

كانت تحظى بها ثقافة الأغلبية "البيضاء، الأنغلوفونية، البروتستانتية". الحصول على هذا الاعتراف وإزالة المظالم وتحديد الوسائل لإقامة تعايش بين هذه الثقافات المختلفة، الكل في صميم مجتمع ديموقراطي حر ومسالم، تلكم هي المبادئ المثالية التي تحرك التعددية الثقافية، المفهومة بمعنى معتقد يتجاوز حاليا الوضع الخاص لأمريكا الشمالية.

ومع أن المجتمعات كثيرة الثقافات لم تتوقف أبدا عن الوجود –أقل من 10٪ من بلدان العالم يمكن اعتبارها متجانسة ثقافيا- ، فإن فكرة التعدد الثقافي تمثل تغييرا في التوجه بخصوص السياسات في الدول- الأمم. فمنذ القرن19، تحولت بالفعل جهودها صوب تقليل الاختلافات الثقافية واندغام الجماعات الدخيلة.

لماذا مثل هذا التبدل؟ تتعلق الأسباب في البداية بملاحظة: منذ بداية السبعينيات كانت مسائل الهوية العرقية والإثنية واللغوية، في الديموقراطيات الغربية كما في الكتلة السوفييتية السابقة، مصادر متزايدة لصراعات ولمطالبات. وفي كافة أنحاء العالم تبدي جماعات محلية وأقليات دينية أو لغوية وجماعات مهاجرين، رغبتَها الجذرية إلى هذا الحد أو ذاك في أن ترى ثقافتها معترفا بها. ومن جهة أخرى، فإن وجود أقلية ثقافية يطرح مشكلة العدل الاجتماعي: ففي بلد ديمقراطي تكون الممارسة الدينية أو اللغوية حرة من حيث المبدأ، لكن هل من المعقول أن تمنح كل واحدة منها دعما متساويا عبر المدرسة والمساعدات العامة؟ تشير التعددية الثقافية إلى مجمل المجالات السياسية والفلسفية التي تدعم، بنَفَس العدالة الاجتماعية والتسامح، فكرةَ أن الثقافات الخاصة بزمرة اجتماعية ما، عليها أن تصل إلى درجة الاعتراف بها.

تطرح التعددية الثقافية إذن كبديل للفكرة القائلة إن اللحمة الوطنية لا يمكن أن تحصل إلا بانتماء الجميع إلى ثقافة مهيمنة أو رسمية. هذا التيار من التفكير ومن الممارسات السياسية يؤكد على أن التنوع الثقافي أمر جيد وأن

كافة الثقافات متساوية من حيث الاحترام، وأنه ليس على الأقلية أن تتخلى عن التعبير العمومي بلغتها وبعاداتها، وأخيرا إن احتفاظها بثقافتها هو حق للفرد، تماما كما حريته في الرأي.

ما هي المعارك التي تثيرها؟

منذ بداية الثمانينيات كان البحث عن حل لتعدد الثقافات، موضوعا لعدد من التأملات والمساجلات بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة الأنغلوسكسونيين. حظيت فيها مسألة التعددية الثقافية بقبول واسع جدا: في الولايات المتحدة لم تكن الأقليات المعنية بهذه السجالات متأتية من التقاليد فقط، بل يمكن أن تكون أقليات جنسية أو حاملة لأي اختلاف آخر (صم، عمي، إلخ.). فالمسائل المركزية هي مسائل قابلية مجتمع متعدد الثقافات لمُثُل الحرية الفردية والمساواة والتسامح التي تؤسس للديموقراطية.

اتخذ السجال حول التعددية الثقافية شكل مجابهة بين "الليبراليين" و"الجاليـاتيين communautariens". ترى الفئة الأولى (ألان بلوم وبنيامين باربر ودينِش دسوزا) أن على الفروق الثقافية أن تنحصر في الفضاء الخاص، ويجب التشديد على الوصول إلى قيم مشتركة للآداب. لا يجب وضع أية قاعدة خاصة بأقلية ما فوق هذه القيم المشتركة. وترى الفئة الثانية (ميكائيل ساندل وألاسدير ماك إنتاير وأميتاي إتزيوني) أنه يجب ملاحظة إخفاق التصور الفرداني الليبرالي: إن الانتماء إلى ثقافة ما هو الذي يبني الفرد، وعلى الجاليات ذات المحتوى الثقافي (عائلة أو مجموعة دينية أو إثنية) إذن أن ترى حقوقها وقد تم الاعتراف بها بشكل أفضل، ويجب أن ينبني المجتمع الشامل على الاعتراف بالفروقات وعلى الحوار بين الثقافات.

يحتل مفكرو النزعة التعددية الثقافية الأشد تأثيرا، موقعا وسطا نسبة لهاتين الفئتين الطرفيتين، حتى ولو كان قريبا معظم الأحيان من موقع

الجالياتيين. بالنسبة لتشارلز تايلور وميكائيل والزر وويبل كيمليكا، تعتبر التعددية الثقافية جوابا على "عسر الحداثة malaise de modernité" وعلى قصورات النزعة الليبرالية. فإلى جانب الحرية والمساواة، هناك قيم أخرى مثل الأصالة، وإن الاعتراف بها يستتبع إضفاء قيمة متساوية على الحقائق الخاصة بكل ثقافة. بالنسبة لتايلور مثلا يجب على المساواة التي تتضمن تعاملا متماثلا مع كافة الأفراد، أن تخلي المكان للإنصاف équité، الذي يأخذ بعين الاعتبار حالات خاصة: من المفهوم تماما أن يساعد المرءُ جاليةً في النهوض بثقافتها، من باب أن وضعها الأقلوي يضعها في خطر. لكن الإنصاف يفترض مع ذلك أن النفعَ الممنوح لواحد، لا يؤذي الآخر: أي، من الصعوبة بمكان منح حق تعدد الزيجات إلى جماعة من المهاجرين الذين تقبله تقاليدهم، إذا كانت هذه الممارسة تمشي على العكس من حقوق أحد الجنسين.

ويرى والزر أن النزعة التعددية الثقافية تمثل في الواقع تطبيقا للمُثُل الديمقراطية: تهدف المطالبة بالهويات إلى تصحيح التعامل غير المتكافئ مع الأقليات. يجب إيجاد مكان لهم وقبول أن لهذه الجماعات دوراً تلعبه ضمن الجماعة الوطنية. وغالبا ما تتهم النزعة التعددية الثقافية في أوروبا بأنها تقود إلى تفتيت الدول- الأمم. صحيح أن التأكيد على اختلاف ثقافي يمثل مخاطر سياسية: إذ يمكن أن يكون أساسا لمطالبة جالية ما بالاستقلال. ويمكن أن يستثمر أيضا لغايات إجرامية، كما في المجازر بين الجاليات في رواندا.

وحسب بعض المعلقين، قد تكون سياسة الجنسيات القومية الممارسة في الكتلة الشيوعية متورطة في حروب الانفصال اليوغوسلافية. فالاختلاق الحديث لحكومة الإنويت[3] (النونافوت le Nunavut) في كندا لا يدل على

[3] inuit السكان الأصليون للشمال الكندي، وقد أطلقه الإسكيمو على أنفسهم، ويعني الكائنات البشرية، ومفردها إينوك Inuk، ويسمى الإقليم الذي يقيمون فيه نونافوت، ويقع شمال خليج هدسون. مترجم

نزعة انفصالية بادية الوضوح، إنما يبدي أن التعددية الثقافية، وخاصة عندما يتعلق الأمر بجاليات محلية أصيلة، لا يمكنها أن تتجنّب مسألة الاستقلال الأراضية. ومع ذلك إن النزعة الانفصالية كما يذكّر ألان تورين، تمضي عكس الهدف المطلوب، لأن النزعة التعددية الثقافية "ليس لها من معنى إلا إذا عُرّفت كتوليف بين وحدة اجتماعية وتعددية ثقافية على أرض معينة".

ما هو تأثيرها على العالم؟

لقد استُقبل مبدأ التعدد الثقافي في أوروبا خلال الثمانينيات بصفته خصوصية أمريكية شمالية، مرتبطة بنمط إعمار هذه القارة وبالميول الجالياتية لمجتمعها. وفي الواقع، إن سياسات التمييز الإيجابية تجاه الأقليات، وخاصة الاعتراف الثقافي، كانت أيضا جديدة مقارنة بفكرة *بلد الانصهار [البوتقة]* *melting-pot* التي يمكن أن تكونها هذه السياسات بالنسبة لفرنسي متعلقٍ بالنزعة الاندغامية الجمهورية. إن تأثير النزعة التعددية الثقافية على عالم الأفكار السياسية لا يمكن نكرانه اليوم. لقد تُرجم عن طريق تبني عدة بلدان ذات تكوينات متعددة الثقافة: كندا وأستراليا وأفريقيا الجنوبية وكولومبيا وباراغواي. وهي أيضا محسوسة على الصعيد الدولي، تحديدا، عبر فكرة أن الثقافة قد تكوّن فضيلة محمية بالقانون: تنص شرعة حقوق الطفل على أن لكل طفل الحق بالتربية "ضمن ثقافته". ويبدو التشييد الأوروبي ذاته فرصة لمواجهة تشكل جالية سياسية عديدة الثقافات. لكن، معظم الأحيان أيضا، يثار مبدأ التعددية الثقافية بصدد أقليات قومية ويصطدم، حسب الحالة، بمقاومة شديدة إلى حد ما.

من المهم ملاحظة أنه لا يجب اعتبار التعددية الثقافية هذه الأيام حركة لا مفر منها: لقد اختبرت بعض السياسات وقيمت، ولم تكن تحتذى على الدوام. وهكذا تخلت حكومة كاليفورنيا عام 1997 عن قواعد "التجنيد

الإثني"، وعن التعليم الانتظامي للغات الأصلية. وفعلت البلاد الواطئة الشيء ذاته مع المهاجرين إليها عام 1990. المشكلة المطروحة غالبا هي مشكلة الآثار السيئة للسياسات الثقافية: إن مساعدة أقلية ما على الاحتفاظ بلغتها وممارساتها الثقافية، لا تحسّن بالضرورة ظرفها الاقتصادي ولا قدرتها على الحوار مع الأكثرية. مستفيدا من التجارب السلبية، يوجد اليوم في الولايات المتحدة تيار معاد للتعددية الثقافية، ذو استلهام ليبرالي زائد [ألترا ليبرالي]، ينتقد الجدوى والتلطيف الأخلاقي للبرامج الإيجابية النشطة لصالح الأقليات الثقافية.

... وفي فرنسا؟

تشهد فرنسا تطورا بطيئا لأخذ الاختلاف الثقافي للمهاجرين بعين الاعتبار: فمنذ عام 1981 حظيت الجمعيات الثقافية والدينية للحفاظ على الهوية بالكيان الشرعي، ومُنح تعليم بعض اللغات بالقطارة. لكن فكرة التمييز الإيجابي ذاتها بقيت مستبعدة: مازال الخطاب السائد هو خطاب وظيفة الدمج عند الحكومة. وتوجد ذات التوترات على صعيد الهويات المناطقية، فالاعتراف باللغات المناطقية، رغم فرضه عن طريق الانخراط مع أوروبا، يصطدم بوجود نصوص دستورية تمنع وصوله إلى كيان رسمي.

ومن جهة الخبراء (علماء الاجتماع والسياسة والفلاسفة)، أظهرت السجالات التي قامت بصدد قضايا مثل الحجاب الإسلامي، أن كل تقاليد خصوصيةٍ معرضةٌ للاصطدام بمفاهيم العلمانية والمواطنية، رغم الاعتراف المتزايد بواقعة التعددية الثقافية. إن الرؤية المنظورية [المحتملة] لسياسة متعددة الثقافة بشكل نشط، غالبا ما توصف بالخطورة، بسبب أنها تفضي إلى تشظي المجتمع إلى جاليات منفصلة. والتمييز الإيجابي، المطبق على جاليات لغوية أو مناطقية أو إثنية لم يقبل بشكل عام، ليس أكثر من فكرة

الاعتراف بالجاليات الثقافية كذوات قانونية. تقوم المناقشات بشكل رئيسي حول درجة الاعتراف العمومي الذي ستحظى به الاختلافات الثقافية والدينية واللغوية. بعض الباحثين مثل دومينيك شنابر، ظلوا مناصرين لحصره بالمجتمع المدني، في حين أن آخرين، مثل ميشيل فييفيوركا، يدعو الحكومات كي تلعب دورا فاعلا في هذا الاعتراف.

وهم الثقافات:

حوار[1] مع آدم كوبر

يفسر لنا آدم كوبر، مؤرخ الأنتروبولوجيا، كيف أصبح مفهوم الثقافة، وهو يتخلص من كل محتوى محسوس، غير ملائم لتحليل الأوضاع الاجتماعية والسياسة المعاصرة.

سؤال: يتفحص كتابكم الأخير الطريقة التي يُستخدم بها مفهوم الثقافة هذه الأيام لغايات تفسيرية ومعيارية متعددة. إنه ينشئ صلة بين التيار القائل بالثقافة، الذي هو من تقاليد فكر قديم عند الأنتروبولوجيين في أمريكا الشمالية، وبين التعددية الثقافية، التي هي في وقت واحد ميدان سياسي ليبرالي وراديكالي في أوج تطوره. ماذا كان غرضكم: هل هو تفحص الاستخدامات العلمية لمفهوم الثقافة أم رد فعل تجاه ميدان سياسي؟

جواب: الاثنان معا. يأتي نقدي من أنني اضطربت، بل وصدمت من أن حجة الثقافة تميل إلى غزو حقل العلوم الاجتماعية في أوروبا، وكذلك تميل

---

[1] أجراه نيكولا جورنه. مجلة العلوم الإنسانية. عدد 113، شباط 2001.

إلى أن تستخدم كحجة في كافة أشكال المجادلات العمومية. وبما أنني لم أكن أفهم سبب ذلك، أردت أن ألقي نظرة تاريخية على هذه الظاهرة، لكن كان عندي أيضا إحساس مشوش بأن المقصود هو فكرة خطيرة سياسيا. كان لذلك علاقة مع بداياتي ومسيرتي الشخصية: ولدت في جنوب أفريقيا حيث لم يكن الخطاب حول الاختلاف الثقافي، حتى فترة قريبة، سوى قناع لخطاب حول اختلاف الأعراق وتراتبها. ففي جنوب أفريقيا لم يكن التأثير الفكري الألماني قويا، وخاصة على الأفريكانيين [بيض جنوب أفريقيا] Afrikaner، وقد حاول المفكرون المحدثون المناصرون للتمييز العنصري أن يمرروا الخطاب العنصري من خلال الكلام عن الاختلاف الثقافي. وفي الحقيقة كانت خريطة الاختلافات الثقافية في رأيهم تتقاطع تماما مع خريطة الأعراق. كنت إذن وبشكل خاص قد توصلت إلى أن أكون حذرا من الناحية السياسية تجاه الخطاب القائل بالثقافة.

عندما رأيت أنه في أوروبا بدأ خطاب الباحثين والأجندة السياسية في إعادة إنتاج ماتم في الولايات المتحدة، تكوّن لدي شعور بأن أيديولوجيةً، تمتلك تماسكها خلف الأطلسي، كانت في طريقها لاختراق فضاء الفكر الأوروبي من دون أن تستوعب أفكارها وعواقبها السياسية بشكل صحيح، وكان السؤال الأول: ما الذي يجب وضعه خلف مفهوم الثقافة؟

أدركت وأنا أبدأ بحثي، بأن هذا المفهوم يغطي على الأقل ثلاثة حقول من الدلالة مختلفةً بالكامل، كانت قد توصلت إلى أن تمتزج فيما بينها. الأول هو حقل الخطاب الكلاسيكي الفرنسي للقرن18 حول الحضارة: الحضارة هي صيرورة كونية تميز الكائن البشري عن الحيوانات، وإن نواة الحضارة هي العقل المنتج للعلوم، مع تطبيقاتها التقنية القادرة على السيطرة على الطبيعة. إنه خطاب التقدم، متماسك بالكامل، وكان فيما بعد وراء ظهور النزعة التطورية في القرن18، ثم الماركسية الاشتراكية.

إلى جانب هذا الخطاب هناك خطاب على تعارض معه، حول الثقافة الألمانية ووسط أوروبا. الثقافة هي ما يجعل أي شعب مختلفا عن غيره: كل شعب يمتلك ثقافته الخاصة، التي ليست عقلانية ولا علمية، إنما لغوية وروحية وفنية. يكمن جذرها في التقاليد الشعبية، والفلاحية منها بشكل خاص، هي التي تضمن لها الأصالة.

أخيرا هناك استخدام ثالث لكلمة ثقافة وهو بريطاني بشكل نموذجي، لا يتضمن مجمل العلوم والفنون، بل قسما منها فقط، هو إنجازات التراث الأوروبي. شكلها النموذجي هو "الثقافة الرفيعة"، ثقافة الأقدمين الإغريق-اللاتين وكل ما هو قريب منها. لكن من دون فكرة التقدم: يظهر هوميروس وفرجيل فيها تماما كما دانتي. وهذا تعريف شديد النخبوية، يتعارض مع القيم البرجوازية المادية، تماما كما مع الاستخدامات الشعبية.

في الحقيقة تشير هذه التصورات الثلاثة للثقافة إلى حقائق مختلفة بالكامل. وسنفهم أن تعبير ثقافة، عندما لا نحدد بدقة المعنى المقصود باستخدامه، يكون غامضا جدا ومائعا جدا، لأنه قابل لأن يستعيره أيٌّ من هذه المعاني. ومن جهة أخرى، إن تقاليد العلوم الإنسانية في الولايات المتحدة تخضع لتقسيمات عالم العمل: فالذين يدرسون الاقتصاد لا يدرسون سواه، من دون البقية. لذلك لا يهتم اختصاصيو الثقافة إلا بعالم الأفكار والرموز، لأن هذا هو التعريف الذي أعطاه لها علماء الأنتروبولوجيا. تشكل الثقافة إذن موضوعا للمعرفة بذاتها، شيئا يمكن دراسته بشكل مستقل عن البقية. لا نرى في التقاليد الأوروبية الأشياء بهذا الشكل. بالنسبة لماكس فيبر وإيميل دوركايم وكارل ماركس، أيا كانت الاختلافات التي تفصل بينهم، هناك صلة قوية بين العلاقات الاجتماعية والأفكار، وهذه الصلة هي التي تهمهم.

تطورت النزعة الراديكالية السياسية بشكل مختلف جدا في أوروبا وفي الولايات المتحدة. ففي أوروبا كانت الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية

موضوع النقد السياسي الراديكالي. وفي الولايات المتحدة بدءا من الخمسينيات، كان تسليط الضوء على الأقليات هو الذي حرّض النقد الاجتماعي: السود والنساء والهنود، وبعد ذلك الصُّم والمثليون جنسيا. تمثلت المشكلة بالمساواة في الحقوق، بالمساواة في الوصول إلى نمط معياري للحياة الأمريكية. وكان جواب الراديكاليين التأكيد على أن مطلبهم يقوم على الاعتراف بخصوصية هذه الجماعات، وكان من المناسب إذن السماح لهم بالوصول إلى منابع المجتمع الأمريكي بشكل عادل: الجامعات والعمل ووظائف في المؤسسات وفي الجيش، إلخ. كانت تُعتبر هذه الأقليات كما لو في ظل هيمنة كولونيالية، أو يُقارَن مصيرها بمصير الأقليات القومية المضطهدة من قبل الإمبراطورية النمساوية- الهنغارية في القرن18.

عندما وصلت هذه الأفكار إلى أوروبا، تم تصورها بشكل ملتبس، فقد كان من الصعب فهم كيف تستطيع الاختلافات الثقافية أن توجد مستقلةً عن الاختلافات الاجتماعية: كيف يمكن للناس أن يملكوا ثقافة ليست ثقافة وسطهم الاجتماعي؟ وفي الولايات المتحدة، يتم تصور الحالة الاجتماعية الاقتصادية لكل واحد على أنها مستقلة نسبيا عن ثقافته: وبالتالي ليس للاختلافات وللصراعات التي تنجم عنها، عواقب على مشاركة كل واحد في الجهاز الاجتماعي- الاقتصادي للبلد. لكن هذا التصور للثقافة لا يوجد في أوروبا، وأقول من وجهة نظر علمية، أن هذا التصور فقير جدا.

س: النزعة الثقافية من حيث المبدأ لحظة خاصة، تيار من بين تيارات أخرى في حقل العلوم الاجتماعية الأمريكية، على تنافس دائم مع غيره، مثل النزعة الداروينية. لكنكم جعلتم منها شكلا من التقاليد الوطنية. لماذا؟

ج: لنأخذ كتابات تالكوت بارسونز، وهو الأكثر تأثيرا دون شك من بين علماء الاجتماع الأمريكان من المدرسة الوظيفية. لقد وضع الفكرة القائلة إن الجوانب الثقافية والاجتماعية للمجتمعات يجب أن تعزى إلى ميادين مختلفة:

على علماء الاجتماع دراسة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية، وعلى الأنتروبولوجين دراسة الثقافات بصفتها منظومات للتمثلات وللقيم. ما أود التدليل عليه يتناول هذا المثال وغيره، هو أن كثيرا من الباحثين الأمريكيين، ممن تمعنوا بمفهوم الثقافة، قد شقّوا طريق النزعة الثقافية وهم يريدون فصل الظواهر الاجتماعية عن الحيثيات الثقافية في تحليلاتهم. لقد استبعد الوظيفيون كل بعد تاريخي من دراساتهم، الأمر الذي قادهم إلى معاملة الجاليات التي كانوا يرصدونها على أنها كيانات مغلقة وساكنة ومتمادية مع ثقافتها. لكن قرية عربية صغيرة هي أيضا قطعة من الجالية المسلمة بشكل عام. من هذا الجانب كان ماكس فيبر الذي حاول أن يفهم الحياة الاجتماعية على ضوء المعتقدات الدينية الكبرى، أفضل عالم اجتماع.

كثير من الأنتروبولوجيين ممن أرادوا استخدام مفهوم الثقافة، أخذوا الاختلافات الثقافية كموضوع للدراسة، لكن أيضا كدافع تفسيري: الاختلاف الثقافي هو ما يفسر أن البشر يتصرفون بهذا الشكل أو ذاك. لقد دُفعوا إلى أن يكونوا أكثر دقة في استخدام الكلمة ماداموا يحاولون حصر المفهوم. لقد شيدوا نظرة أكثر فأكثر مثالية عن الثقافة، على أنها مجموعة أفكار محمولة بواسطة الرموز، وفيما بعد بواسطة اللغات. وبعد ذلك لم يعد باستطاعتهم الخروج من ذلك: لقد أصبحوا سجناء هذه الفكرة القائلة إن الثقافة تحتم كل شيء، وخصوصا عندما ندرس، على غرار الإثنولوجيين، أناسا ليس لهم من الناحية الظاهرية ميدان اجتماعي معلن ولا تاريخ مكتوب ولا اقتصاد بالمعنى الدقيق! وبالتالي، يعزى أصل كل ما يفعلونه إلى مملكة الأفكار. انتهى مارشال سالنز -الإثنولوجي ومن التطوريين الجدد في بدايته- بأن دافع عن تصور ذهني للثقافة، من خلال تفسير مقتل الكابتن كوك Cook على يد السكان المحليين بدءا من أسطورياتهم. ومن الغريب أن هذه الطريقة في النظر قويت عنده بعد مروره بباريس عام 1969. لقد كان، بطريقة ما،

مفتونا بالبنيوية، بتحليل الأساطير والمنتجات الفنية التي قام بها كلود ليفي شتراوس. غير أن سالنز قام باستخدام لم يكن متوقعا للبنية العقلية: لقد أراد أن يبين أن البنى العقلية لسكان هاواي كانت تحتم تاريخهم.

س: بماذا كان هذا التصور الذهني متورطا في المساجلات حول التعددية الثقافية وحقوق الأقليات في المجتمعات الحديثة؟

ج: هناك مساجلة شديدة الأهمية في أوروبا يمكنها أن تساعد في فهم خصوصية وجهة النظر التعددية الثقافية الأمريكية: هي المساجلة حول اندماج المهاجرين. ففي اسكندينافيا وألمانيا قامت وجهة النظر الليبرالية على ترك كامل الحرية للناس في أن يندمجوا أو لا يندموجوا. لقد ساعدوهم في الحفاظ على لغتهم وألبستهم وديانتهم، وذلك بحمايتهم، مبدئيا، من التمييز. كان بعض المحافظين يتمسكون بخطاب الاندغام: نحتفظ بالمهاجرين شريطة أن يصبحوا سويديين أو ألمان حقيقيين. في اسكندينافيا انحاز اثنان من الأنتروبولوجيين الأكثر يسارية لفكرة الاندغام، في حين أن الغالبية دعمت النزعة الثقافية، باسم الدفاع عن الاختلاف بين الهويات الثقافية. اتخذ هؤلاء وأولئك موقفا وهم يرجعون إلى التعددية الثقافية الأمريكية: كانوا إما مع أو ضد. لكن هذه الحجة لا تمتلك كثيرا من المعنى، لأن التعددية الثقافية المذكورة في الولايات المتحدة، فوقعة تكاد أن تكون فارغة: لا توجد في الحقيقة اختلافات ثقافية فيما بين الأقليات المعنية. إذا ما استمر وجود حدود بين البيض والسود، فذلك بسبب حاجز اجتماعي اقتصادي: لا يفكر السود بشكل مختلف عن البيض لأنهم كانوا يملكون ثقافة أفريقية، بل لأنه تتم إعادتهم على الدوام إلى شرطهم كسود، بسبب العنصرية المحيطة تماما كما بسبب القوانين الاجتماعية المفترض أنها لحمايتهم. باختصار، إن ما يدعى الثقافة السوداء ليست شيئا آخر سوى التعبير عن وضعهم الاجتماعي اللحظي. ليس هناك من حاجز ثقافي: يتفاهمون بين بعضهم مع بعض بشكل جيد، حتى

وإن لم يتفقوا. يتقاسم النساء والسود والمثليون جميعهم نمط الحياة ذاته. بالنسبة لفرد أوروبي، تلكم بكل بساطة هي الثقافة الأمريكية. وبالنسبة لأنتروبولوجي أمريكي فإن مجرد أن لا يصدروا الحكم ذاته على ما هو جميل beau أو ما هو جيد bon فهذا يكفي لأن يعزو لهم ثقافات مختلفة. لكن في أوروبا يجب التساؤل عما إذا كانت التعددية الثقافية تستطيع بالفعل مساعدتنا في التفكير بحالة مهاجر تركي من الجيل لأول. ألا ينبغي أن تطرح قضايا التكيف الاقتصادي والديني واللغوي، قضايا التعليم والتمييز أولا؟

س: أليس بالإمكان قبول أن الزمر الاجتماعية التي تنتمي بالإجمال إلى الثقافة ذاتها، توظف مشاعرها المشتركة في اختلافات ولو جزئية ويجدون بذلك هوية خاصة؟

ج: مفهوم الهوية هام. إنه تعبير أمريكي جدا، احتاج إلى بعض الوقت قبل أن يقبل في أوروبا. بالنسبة لي، هو مرتبط جدا بالنظرة البروتستنتية عن العالم: الله يتوجه بشكل مباشر إلى كل واحد منا، وعلينا أن نجده في داخلنا نحن. ففي التقليد البروتستنتي، على الفرد أن يجد نفسه بنفسه. في يوم ما سيظن نفسه واقفا على ساقيه ويقول: "هنا، هذا أنا". عليه أن يكتشف من هو فعلا، ويكشف في الغالب أنه ليس ما يطلب المجتمع منه أن يكونه، وليس ما يظنه الآخرون عنه. هذا التصور الحميمي للهوية يؤدي إلى ما يمكن تسميته نظرة بَعددينية عن العالم. كل واحد عُرضة للتحول من خلال اكتشاف نفسه منتميا إلى جالية: أنا مثليّ جنسيا، أنا امرأة، أنا أمريكي لاتيني؛ وما أن تُكتشف هذه الجالية حتى يكون كل واحد مدعواً لتبني الأعراف والمعتقدات: فالناس الذين أشاطرهم الأفكار والمواقف لهم ذات "الثقافة" مثلي. فإذا كنت أسود فأنا أحمل أفكار السود، إلخ. وإذا ما تخليت عنها فأنا أخون أشباهي.

إنه ميدان قد يكون مرهقا جدا: إذ يفترض أن يتوفر لكل واحد جالية، سيمضي للتماهي بها تلقائيا، وبالتحديد ليس بغيرها، لأن ذلك قد يضرّ

باندماجه، وبكيانه الأصيل. غير أن المجتمعات لم تتشكل بهذا الشكل. على العموم نحن لا نختار آباءنا أو قوميتنا أو تعليمنا أو ميولنا الجنسية... وبشكل موضوعي نحن لا نملك الخيار تماما، اللهم إلا في الاحتجاج. هناك إذن شيء ما وهمي في الرغبة بأن نجعل من الهوية الثقافية شكلا لحقّ شخصي، مثلما لكل فرد الحق بكماله الجسماني. إنه ميدان يبدو كأنه يريد مصالحة هدفين متضادين: الإعلاء من شأن الفرد الحر وخضوعه المستكين لجالية شبه دينية.

س: لماذا تفضي النزعة الثقافية إلى القول إن كافة الثقافات تكافئ بعضها البعض، أو على الأقل عليها أن تتمتّع بنفس الحقوق، لا بل أن تمتلك حقيقة تخصها وحدها؟

ج- في التقاليد الفرنسية، يعتبر مفهوم الحضارة كونيا، لكن ما أن نطرح فكرة وجود ثقافات مختلفة، حتى يصبح السؤال الذي يطرح حينئذ هو معرفة ما قيمة ثقافة جالية ما بالنسبة لكل عضو آخر من جالية أخرى. هل يمكن أن تكون صالحة في نظره؟ ما أن نقبل أن ثقافةً ما ليست صالحة إلا عند جماعة معينة، حتى نصبح في مجال النزعة النسبية. لقد فرض جيل مارغريت ميد وروث بنديكت خلال الخمسينيات فكرة أن القيم في حضارة ما، لا يمكن أن تفيد في الحكم على حضارة أخرى. بالواقع، ما أن نقبل فكرة أن القيم العائدة إلى ثقافة ما لا تفيد في الحكم على أخرى، حتى نكون في طريقنا لأن نكوّن نظرة شديدة المثالية عن الأشياء: إنها فقط القيم، أي الحقائق غير المادية، هي التي تمايزنا.

ما أن يتم تبني هذه النزعة النسبية في المحاكمة حتى نتوصل كذلك إلى الفكرة القائلة إن الاختلافات الثقافية تفرض رؤى مختلفة عن العالم. فأنت تعبر بسهولة من حكم القيمة إلى حكم الواقع: بين ثقافتين، لن يكون تصور الوقائع والألوان والعالم المادي فيهما واحداً. كذلك ستتوصل إلى دعم فكرة

أن التواصل بين الثقافات صعب جدا. باختصار، ننتقل بسهولة من فكرة أن كل الثقافات لا تستطيع أن تحكم واحدتها على الأخرى، إلى فكرة أنها غير قابلة لأن تستوعب واحدتها الأخرى، وأن كل شيء مختلف من ثقافة إلى أخرى، وأن نظرتك عن العالم، ومشاعرك مختلفة، إلخ. وبالنتيجة لن تتمكن لا من فهم الآخر، ولا من التواصل الحقيقي معه. وبذا يصبح بمنتهى الصعوبة مواجهة ما يمكن أن يكونه "علم الثقافات": لن تتمكن سوى من أن تختبر هذا الاختلاف الذي يفصلك عن الآخرين.

الأساس الغريب الذي توصل إليه هذا الموقف هو أنك بمقدار ما تزيد من الأهمية المضفاة على الحتمية الثقافية، بمقدار ما تقل قدرتك على إثباتها، لأنك لا تقتدر على أية وسيلة لتحليل الاختلافات الثقافية. ذلكم هو الإقرار الذي لم يتوقف كاتب مثل كليفورد غيرتز عن إبرازه. لهذا السبب أوضح أنه تخلى عن أي شكل من المحاججة العلمية: ذلكم هو المأزق الذهني الذي تفضي إليه النزعة الثقافية.

ملحق

ناقد للنزعة البعدحداثية

ولـد آدم كـوبر في جنـوب أفريقيـا عـام 1941. وبعـد دراسـات في Witwatersrand وكامبردج، أجرى بحثا ميدانيا عند رهبان بانتو bantou في بوتسوانا، وبعدها علّم في إنكلترا وأوغندا. في بداية السبعينيات درس الهجرات الحضرية إلى جامايكا، ثم علّم في جامعة ليد (هولندا) حتى عام 1981، وأمضى عاما في ستانفورد. خلال الثمانينيات أصبح على رأس قسم العلوم الإنسانية في جامعة برونل (لندن). ينشط منذ 1973 كمؤرخ الأنتروبولوجيا البريطانية. وفي سياق هذه السنوات العشرة الأخيرة كان محرر مجلة current anthropology وأسس عام 1989 الجمعية الأوروبية لعلماء الأنتروبولوجيا الاجتماعية.

الاتصال الكوكبي عبر الثقافة

PLANETE@CULTURE.COM

انتصرت[1] هوليود والإنترنيت، فهل سنتوصل إلى ثقافة كوكبية واحدة؟ تتعدد الأجوبة، وإذا ما لاحظنا تشكلا لتوحيد ما، فإن الحيوية والتهجينات الثقافية غير مسبوقة.

كتعبير عن أحد التيارات الكبرى للتمعّن في العولمة (هل هناك عملية تجانس للعالم أم لا؟)، تقوم الجدالات الحالية حول التوحيد الثقافي قبل كل شيء على انتشار المنتجات الثقافية الأمريكية على الصعيد العالمي (سينما وميديا جماهيرية وأنترنيت، إضافة إلى ما يثير جدلا كبيرا في فرنسا، أي الهمبرجر والكوكاكولا). إن عالِم السياسة بنيامين باربر مثلا، وهو يلخص هذا القبول الواسع للتساؤل، يقدّر بأن ثقافة عالمية تولد الآن، وهي تلقى دفعا من الشركات العالمية، وتبثّها طليعة حضرية ومعولمة. تبدو هذه الثقافة في نظره، والتي يسميها "علم الفيديو Vidéologie"، وقد *"اختصرت إلى حالة السلعة الغذائية، حيث الكسوة هي الكاهن، وحيث الطلة [الهيئة] تصبح*

---

[1] جان كلود روان بُريالان. مجلة العلوم الإنسانية. عدد110. تشرين2 2000.

أيديولوجيا "[2]. وإذا ما كان التفكير العمومي، كما يفعل باربر، يربط بين كافة الجوانب الثقافية (آداب السلوك، الثقافة الأدبية الرفيعة، السينما، إلخ..)، فإن المتخصصين (أنتروبولوجيين وعلماء اجتماع وجغرافيين بشكل رئيسي) يتجنبون هذه التصورات الواسعة.

القرية الكوكبية

يعود تاريخ مسألة كوكبة الثقافات في الأصل إلى الأحلام اليوتوبية للمجتمع الكوني في القرنين 18 و19. وأصابها التحديث بقوة مع كل تقدم تكنولوجي كبير في الاتصال (سكك الحديد، التلغراف، التلفون، وأخيرا الانترنيت). تساءل الإنسان كذلك عن مسألة نهاية الثقافات الخاصة، بسبب تنامي الاتصالات منذ القرن18 في أوروبا. ومع ذلك فإن مسألة تحول الثقافات المحلية وتحديدا هيمنتها، ستظهر في القرن20. فمنذ بداية القرن بدأت الصناعة الثقافية الأمريكية ومنتجاتها بالانتشار، وتخوّف المتمسكون بالثقافة الأوروبية الرفيعة الأدبية والموسيقية والعلمية منذ عقد الثلاثينيات، من "الأمركة" التي افترضوها معادلة لفساد ثقافي. وبعد الحرب الثانية وخلال الستينيات، تعرضت قوةُ الصناعة السينمائية الأمريكية، وبشكل عام انتشارُ بعض المنتجات الأمريكية النموذجية، مثل الهمبرجر والكوكا كولا، لاستنكارٍ متزايد، وشهدنا على التوازي خلال الستينيات والسبعينيات ظهور تفكير حول مجتمع عالمي تحت تأثير الميديا الجماهيرية وثورة الاتصالات. تنبأ عالم الاجتماع الكندي ماك لوهان بقدوم نمط جديد من المجتمع، يتمكن كل واحد فيه من معرفة ما الذي يجري في الطرف الآخر من الأرض[3]. ويخمن

---

[2] B.Barber, "Culture macworld contre democracie", Maniere de voir, Le Monde diplomatique", Penser le XXI siecle, n52, juillet-aout 2000.

[3] A.Mattelart, La Communication monde, Histoire des idees et des stratigies, La Decouverte, 1999.

بأن تعميم الاتصال الجماهيري سوف يخفف من التوتر العالمي ويؤدي إلى *"لمّ شمل كامل العائلة البشرية الكبرى في قبيلة عالمية واحدة"*. وكان باربر يرى في حرب فيتنام تلخيصا لما طرحه، لأن الرأي العام الأمريكي لعب دورا حاسما في تلك *"الحرب المنقولة مباشرة"* أول مرة.

استعاد مفكرون أمريكيون من الصف الأول فكرة أن الميديا وصناعات الاتصال هي عوامل التحديث والتحرر. قدّر زيغنيو بريجنسكي، الذي سيصبح مستشارا لجيمي كارتر، خلال منعطف السبعينيات، بأن الولايات المتحدة دخلت في عصر الحضارة *"التقنية الإلكترونية technétronique"* وفيها يتفاقم التعقد الثقافي والاجتماعي بشدة، ويشهد بزوغ صُعد عالمية بشكل خاص. يشدد بريجنسكي على أن الولايات المتحدة هي أول *"مجتمع- عالَم Société-monde"* لأنها كانت وراء معظم تدفقات الاتصال، وأنها تقتدر على ثقافة وعلى أيديولوجيا الكوكبة. وكانت في الحقيقة الأيديولوجيا الليبرالية والتجارية الآتية من أمريكا هي التي سمحت للاقتصاد، بدءا من الثمانينيات، بتحريض توحيد عالمي للمعايير وللثروات ولتداولها. لقد بدلت التجارة والصناعة صعيدها. فتزايد الاستهلاك، واستمرت تشكيلات المنتجات بالتوسع وبالتنوع.

الذي تلاعب خلال الثمانينيات والتسعينيات على صعيد الأسواق الكبرى الثلاثة (الولايات المتحدة وأوروبا وآسيا الباسيفيكية) يشبه الذي تلاعب في الفضاءات القومية خلال القرن18 والقرن20. إننا نشهد توحيداً في معيارية الاستهلاك، وتقاربا في السلوكيات بسبب تشابه أنماط الحياة، لكن لا نشهد التوحيد الثقافي ولا التخلي عن المعتقدات الخاصة بكل مجتمع[4]. وإذا كانت المعايير الأمريكية الشمالية قد انتشرت خلال سنوات 60- 70 في أوروبا وغزت منذئذ مناطق جديدة (أوروبا الشرقية، شرق آسيا)، فإن

---

[4]"vers la convergence des societes?" Sciences Humaines, hors serie n14: C.Crouch, Social Change in Western Europe, Oxford University Press. 1999.

كوكبة المنتجات لا يمكن اعتبارها متوافقة. ويشير أرمان ماتلار إلى أننا نشهد منذ بداية الثمانينيات حركة معممة لزوال الإنتاج الجموعي [الكثيف] démassification، فالشركات الكبرى تطور منتجات خصوصية لبيئات مستهلكة عابرة للقوميات "*بمعنى مجموعات كبيرة من الأفراد تتقاسم، فيما وراء الحدود الوطنية، الظروف الحياتية ذاتها ومنظومات القيم والأذواق والمعايير ذاتها*"[5].

وعلى صلة مباشرة مع الكوكبة الاقتصادية، وخاصة مع ثورة الاتصالات، تسارع التفكير بالتجانس الثقافي بشكل مذهل خلال سنوات التسعينيات. فقد شكلت شبكة CNN خلال حرب الخليج التعبير الصارخ للبث الذي يكاد يكون كوكبيا لصور ولأخبار بشكل مستمر. وبعد 10سنوات كانت هذه المحطة جزءا من تجمع هائل تأسس من اندماجات متعاقبة: تايم- وارنر- أول Time-Warner-AOL

انتصار التجمعات الكبرى

تمثل قصة تايم- وارنر- أول انطلاق التجمعات العالمية الكبرى خلال العقد الأخير، هو ثمرة التقدم التكنولوجي غير المسبوق (تلفزيون بالكابل، تلفون، معلوماتية، أقمار صناعية..) لكن أيضا ثمرة الخلل الذي دشنته السياسة الريجانية واستمر في كافة البلدان من خلال التخلي عن احتكار الدولة للأخبار والصناعات الثقافية. تساوي هذه الاندماجات حاليا 350مليار دولار في بورصة السوق، إضافة إلى 32مليار دولار مجموع المبيعات، و82000 موظف. ثم تشكلت مجموعات أخرى للاتصال متعدد الوسائط أقل أهمية.

---

[5] A.Mattelart, "Parler de "culture mondiale" sous estime les rapports entre le singulier et l'universel", dans S.Cordelier (dir.), 80 idees-forces pour entrer dans le XXI siecle, La Decouverte, 2000.

انتشرت أنشطتها على كافة صناعات الإنتاج والنشر الثقافيين (موسيقى، تلفزيون، سينما، وبالطبع الأنترنيت). إن مجموعة الاتصال التابعة لروبرت مردوخ تتمثل بالتلفزيون وتحديدا بـ Sky TV في المملكة المتحدة وبـ FoxTV في الولايات المتحدة وكذلك في السينما بـ the Century Fox20 وفي النشر بـ هاربر وكولنز وفي الصحافة (حوالي عشرين عنوانا في أوستراليا، والتايمز والصن في إنكلترا، إلخ.).

إن مجموعات الاتصال هي أمريكية بشكل رئيسي حتى ولو ظهرت بضع مجموعات أوروبية (برتلزمان Bertelsemann وفيفندي Vivendi..). وتحظى السينما الهوليودية والمنتجات الموسيقية الأمريكية بانتشار كوكبي، تحديدا لأنها تستطيع الاستفادة من أول استعادة للكلفة في الولايات المتحدة وفي كندا (300مليون مستهلك). لقد حظي فيلم تايتانيك مثلا بأكبر نجاح تاريخي للصناعة السينمائية الأمريكية في الخارج (بلغت عائداته 1.8مليار دولار، ثلثاها من الخارج). لقد نجح، شأنه شأن الأفلام الهوليودية الأخرى، في الولايات المتحدة قبل أن يعرض عالميا. وعلى الرغم من هذه الهيمنة الصناعية والإبداعية، هناك أقطاب آخرون للإنتاج الثقافي موجودون في العالم ويقومون بعمل مضاهٍ للمنتجات الأمريكية. ونعرف المسلسلات البرازيلية في تلفزيون غلوبو Globo، وتلكم أيضا حالة مصر وآسيا حيث الإنتاج السمعي البصري الهندي الهائل، الأكثر أهمية على مستوى الكرة الأرضية من حيث الحجم[6].

تلخص حالة الهند حدود الأثر الحاسم للصناعات الثقافية الغربية[7]. يستهلك الهنديون الإنتاج السينمائي والموسيقي المحلي، المفضّل على المنتجات الأمريكية: ففي عام 1999 كان هناك 2000فيلم هندي من أصل 2200فيلم معروض، و200 فيلم مستورد. وفيما يتعلق بالتلفزيون، دفعت نهاية الاحتكار

---

(6) C.Jaferlot (dir.), L'Inde contemporaine; Fayard; 1996.

(7) J.Piel, "Inde. Vishnou versus Mac Do", Croissance, n149, Juillet-aout 2000.

العمومي في بداية التسعينيات إلى خشية غزو البرامج الأنغلوسكسونية. إذا كانت الأقنية الأجنبية موجودة حاليا، فهي لا تجذب سوى قسم ضئيل من المستمعين (عشرات الملايين من الأشخاص)، فضلا عن "هندَنتِها" من أجل بثها بالهندية. فسيفساء من الثقافات والأديان واللغات، تمتص الهند وتهضم مجمل المؤثرات الخارجية.

يلحظ معظم المراقبين أن ظاهرة إعادة الصياغة النصية recontextualisation هذه للمنتجات الثقافية الأمريكية أو الغربية هي قيد الإجراء في كل المجتمعات غير الغربية. تختلف هذه الظاهرة، البارزة جدا في آسيا، من بلد لآخر تبعا للتاريخ ولأسس الثقافات المحلية. فكوريا الجنوبية، البلد المنغلق بشكل خاص تجاه المؤثرات الخارجية حتى التسعينيات، عرفت منذ ذلك الحين توسعا ملحوظا في إدخال المنتجات الأمريكية (الأفلام والوجبات السريعة إلخ..). فالجغرافي الأمريكي ذو الأصل الكوري والذي درس هذه العملية، يشير مثلا إلى أنه خلال السبعينيات كان الإنتاج السينمائي المحلي (حوالي 100فيلم في السنة) هو المهيمن بشكل كبير[8]. وانقلب المنحى فجأة عام 1988، وهو تاريخ تخفيف قيود السوق dérégulation. وبعد 10سنوات أصبحت الهيمنة الأمريكية ناجزة، وأصبحت كوريا تستورد 233فيلم أمريكي، و38 من هونغ كونغ و77 من بقية أنحاء العالم، وتنتج فقط 49 فيلما.

إخفاق الإنتاج السينمائي لهونغ كونغ تجاه الأفلام الهوليودية، والصريح جدا في كوريا الجنوبية منذ أواسط التسعينيات، لوحظ أيضا في شرق آسيا خلال الفترة ذاتها. ففي كوريا الجنوبية حيث كان بث البرامج اليابانية ممنوعا حتى عهد قريب، يستهلك الجيل الشاب، كما هو الحال في معظم البلدان الصناعية، أفلاما هوليودية، إلا أنها ليست ذات الأفلام في أوروبا وفي

[8] Y.Kim, "What is/is`nt Americanizing in Seoul", Journal of the Korean Urban Geographical Society, juin 2000.

الولايات المتحدة! إنها بشكل رئيسي أفلام العنف، التي يمثل فيها أبطال مفتولو العضلات (سيلفستر ستالون، بروس ويليز، أرنولد شوارتزنجر...) المفضلون عند الجمهور الكوري. وبالمقابل لا تلقى الكوميديات حظوة في عيون الكوريين. وقع استفتاء الشباب على *ميلان Mulan*، المحاربة الصينية الجميلة لوالت ديزني، لكنهم ظلوا قساة تجاه إخفاقات الكلاب الإنكليزية dalmatiens anglais للشركة ذاتها!.

المثال الكوري ذو دلالة، فالهيمنة الأمريكية كانت سريعة حين تخفيف قيود الأسواق الوطنية الضيقة (حتى ولو كان المثال الهندي والمثال المصري يشيران إلى أن الخصوصيات الحضارية قد تتدخل لتغيّر هذا المخطط). وفي كافة الأحوال، نشهد عملية تملك/إعادة خلق للأشكال الثقافية المستوردة. يتوافق الجغرافيون والأنتروبولوجيون هنا في الكلام عن تهجين الأشكال الثقافية في كافة أنحاء العالم.

التلفون والصورة

لكن المستجد الأعظم في التسعينيات دون شك هو الاتصال عن طريق الشبكات، الذي يقرن التلفون بالمعلوماتية وبالصورة. ففي البداية أدى تخفيض التكلفة إلى تسهيل مرور المعلومات، وهذا يعزى إلى التعديلات التقنية (كابلات بألياف بصرية عبر المحيطات، سواتل). ترافق ذلك مع انفجار التدفقات: تم تركيب أول كابل مسخر للتلفون عبر الأطلسي عام 1956، وأول كابل عبر المحيط الهادي في العام التالي. كان كل واحد منهما يؤمّن حوالي 100اتصال بشكل متواقت. وفي عام 1996 مر 1264 ألف اتصال عبر الأطلسي من خلال الكبل، و710 ألف من خلال الساتل، كذلك مر 864 ألف من خلال كابل المحيط الهادي مقابل 234 ألف من خلال الساتل[9].

---

[9] D.Heid, et al, Global Transformation, Stanford University Press, 1999.

إن معظم حركة المرور الهائلة هذه يتم بين البلدان الغنية: 75٪ من حركة المرور التلفوني تتم بين أوروبا والولايات المتحدة واليابان. وإذا ما اتخذنا كوحدة قياس، مدة المكالمات التلفونية العالمية لكل شخص خلال سنة واحدة، كمؤشر للاندماج العالمي على هذا الصعيد تبعا للخبراء، نلاحظ أنها كانت عام 1995 بمقدار 36,6دقيقة في بلدان OCDE[10]، و7,8دقيقة وسطيا للعالم بالكامل، وأقل من دقيقة لأفريقيا تحت الصحراء. والذي يصح على التلفون يمكن سحبه مباشرة إلى الأنترنيت: عام 2002 كان هناك 544 مليون مشترك أنترنيت (180منهم في الولايات المتحدة وكندا، 155 في أوروبا، 144 في آسيا، و65مليون في بقية أنحاء العالم).

إحدى المسائل التي تطرحها هذه الثورة في الشبكات، وخاصة توسع الانترنيت، هي مسألة التوحيد الثقافي، وخاصة عندما نقدر أن ما يقرب من 40٪ من المراهقين في البلدان الصناعية هم من رواد الانترنيت، وأن عدد المشتركين قد تضاعف 3مرات خلال 3سنوات. بالنسبة لجويل دو روزني، التي برزت من سلالة ماك لوهان، نشهد اليوم طفرة حقيقية: إن النمط الكلاسيكي لاستهلاك المعلومات، الذي يذهب من المرسل إلى جمهور المتلقين، في طريقه للتبدل، كما تتبدل علاقات السلطة. ينظر إلى ممانعة الدكتاتوريات والبلدان المستبدة لدخول الأنترنيت، كبرهان على التأثير الديموقراطي للانترنيت.

لا ينسب دومينيك ولتون للانترنيت مثل هذا الأثر الحاسم الثقافي والسياسي[11]. فهو يقدّر أن نجاحه يتقاطع مع نمط الحياة ومع الثقافة الخاصة

---

(10) اختصار لمنظمة التعاون والنمو الاقتصاديين Organisation de Coopération et de Développement Economiques. مترجم

(11) D.Wolton, internet et après? Une theorie critique des nouveaux medias, Flammarion, 1999.

بالنخب الحضرية الغربية. وبشكل عام، يقلل علماء الاجتماع من الأثر الحاسم الثقافي للانترنيت ويفترضون (مع غياب الدراسات) أن سعة الاتصال المتزايد تقوّي في الواقع من الروابط الاجتماعية الموجودة مسبقا. إن التلفون المحمول والانترنيت يسمحان، كما يبدو، بتوسيع الشبكات الاجتماعية أو المهنية للفرد، لكن ليس بانتهاكها.

القدر الثقافي

وبوضوح متزايد، وازن محللو الثقافة والاتصال، خلال التسعينيات، الأثر الحاسم الاجتماعي والثقافي للثورة التكنولوجية الجارية. لقد قلّت فكرة الانتشار الكوكبي للغة الإنكليزية وللقيم الأمريكية عبر قنوات التلفزيون بشكل واسع من خلال الواقع: فقناة CNN نفسها بدّلت برامجها تبعا للمناطق. نتذكر بأن الإنكليزية تعمل مثل *لغة خليطة lingua franca* للنخب التجارية والعلمية، لكنها ليست في طور التعميم كلغة اتصال جماهيرية بين الأشخاص. اللغات المحلية التي هي قيد التوسع بالأحرى هي الصينية الإدارية mandarin والهندية والإسبانية... بسبب ديموغرافية البلدان المذكورة.

إذا ما اتبعنا الأنتروبولوجي جان بيير وارنيي، فإن "*للتكنولوجيات الجديدة ميزة تحفيز الخطابات التي تقوم بالتعميم والكوكبة والخالية من همّ الدمج الكثيف للمعطيات الميدانية*"[12]. ويرى أننا نعيد اليوم إنتاج خطأ منظّري الاستهلاك الجماهيري وتقارب الحضارات لعقد الستينيات، على غرار جان بودريار، الذين كانوا ينكرون الاستلاب، والتوحيد والميل صوب التسطح في الاستهلاك. يضيف وارنيي "*عندما بدأ الإثنولوجيون بحثهم عن ممارسات الاستهلاك المعاصرة، اكتشفوا مشهدا مختلفا بشكل ملموس عن الذي قدمه الباحثون الذين يُسمّون بعدحداثيين*".

---

[12] J.-P. Warnier, La Mondialisation de la culture, La Decouverte. 1999.

وعلى غراره، يشير معظم الباحثين إلى القدرة الهامة جدا لتجدد الأفراد والجماعات ومهارتهم. ونشهد في البلدان الغربية كما في العالم أجمع، إبداعات ثقافية دائمة. والأمثلة تزداد. تتم هذه الإبداعات بفضل خيار الأفراد لترتيب المنتجات والقيم والممارسات التي تسمح في وقت واحد بالتمايز وبالتماهي بهذه الجماعة أو الثقافة أو تلك. وتلكم مثلا هي حالة هؤلاء الكاليفورنيين الذين تصفهم إيرلا زوينغل، الصحفية في مجلة *ناشيونال جيوغرافيك*، فوشْمُهم بالحناء هو الوشم الذي تمارسه النساء في أفريقيا أو الهند أو الشرق الأوسط منذ مئات السنين بمناسبة زواجهن[13]. تلاحظ الصحفية بدهاء ما رأته يمارَس على فتاة إسبانية في منزل واسع بهوليود من قبل الفنان الفرنسي باسكال جياكوميني، منفذاً رسومه بمساعدة أصبغة يمكن إزالتها مستخلصة من الصناعات الكيماوية الأمريكية... وهو يستمع إلى الموسيقى البرازيلية. يذكرنا هذا المثال بأنه لا يجب أن نخلط بين التوفر الكوكبي للمنتجات وللمعلومات وبين استخدامها. لا يجب أيضا أن نخلط استخدامها المحتمل مع وجود ثقافة مشتركة. نشهد عمليا وخاصة في البلدان الغربية، انفجار أشكال الاستهلاك والممارسات والمرجعيات الثقافية الذي تؤدي إلى إبداعات ثقافية جديدة تأتلف فيها الفئات الاجتماعية والمؤسسات الوسيطة المحلية والقيم والمعتقدات وتفعل في الصميم. وهكذا كانت الحالة على الدوام وفي كافة الأماكن في تاريخ البشرية، كما يشير بنجاح الشاعر إدوار غليسان في بحثه Tout-monde: "*سيرورة لا يمكن إيقافها، تخلط مادة العالم، تصل ما بين الثقافات البشرية الحالية وتبدلها. إن ما تقدمه لنا العلاقة لنتصوره، قدمته لنا عملية الامتزاج [المولّدية Créolisation] لنعيشه*".

---

[13] E.Zwingle, "Goods move, people mode, idea move. And cultures change", National Geographic, vol.196. aout 1999.

ملحق

التوحيد الثقافي: ثلاث مساجلات متشابكة

التأمل حول التشظي أو التوحيد الثقافي ليس جديدا. هناك تقليد فلسفي وتاريخي قوي جعل، مثلا، من وجود الحضارات المتمايزة والمستمرة واحدا من أسس تفهّم التاريخ البشري(14). وبالمقابل، هناك أيضا تقليد فلسفي واجتماعي قوي، يعود إلى عصر الأنوار مرورا بهيجل وكارل ماركس وماكس فيبر قد جعل من الحداثة الغربية ومساهماتها نزعة كونية موجّهة للانتشار إلى كافة البشر على الأرض(15).

تشكل هذه التقاليد النظرية خلفيةً لثلاث مساجلات متشابكة، لكن متمايزة، تشغل العلوم الاجتماعية:

1- هل هناك توحيد للثقافة تحت ثقل الكوكبة الاقتصادية وتعميم الصناعات الثقافية وانتشار المنتجات الغربية؟ ظهر هذا التساؤل كثيرا في الجغرافيا وفي العلوم السياسية. وامتد وتغذى عن طريق السجال العمومي، الحي بشكل خاص في فرنسا، حول أمركة المجتمعات وما ينجم عن ذلك من عواقب سيئة.

2- هل لقيم وممارسات الحداثة (الدنيوية والديموقراطية والفردية..) ميل للانتشار في مجمل بلدان الأرض؟ هذا النقاش موجود بالأحرى عند علماء الاجتماع والمؤرخين. بدءا من تنوع الأمثلة المعاصرة حول التحديث (شرق آسيا والهند وأوروبا الشرقية..)، شرع المتخصصون بتأمل حول أصل الحداثة الأوروبية. لقد ظهر برنامج للأبحاث، ومازالت جارية إعادة تقييم للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي لكافة نطاقات الحضارات.. ومنذ بدايته في منتصف التسعينيات بقيادة شمويل إيزنستاد من جامعة القدس، كان هذا البرنامج موضوعا لبحثين منشورين(16). وبشكل لافت يدعو إيزنستاد إلى قطيعة واضحة مع

(14) انظر مجلة العلوم الإنسانية، ملحق العدد30 "مائة سنة على العلوم الإنسانية" أيلول 2000.

(15) G. Leclerc; La Mondialisation culturelle. Les civilisations a l`épreuve; Puf, 2000.

(16) "Early modernities", Deadalus, Journal of the American Academy of Art and Sciences, été 1998. "Multiple modernities", Idem.

نظريات التحديث التي تعظّم تقليد النماذج الغربية، الرائجة خلال عقدي الخمسينيات والستينيات... التي كان هو بالذات واحدا من محركيها الرئيسيين!

3- كيف تتوافق مطالب الجاليات الإثنية أو السياسية أو الدينية مع مقاوماتها؟ ما هو منطق سياقات الفعل وتسويغ الاستراتيجيات الهوياتية المتعددة والاختلاق الثقافي؟ هذا التساؤل، وقد توصل بشكل كبير إلى الأصل عن طريق تأمل علماء أنتروبولوجيا السياسة (مثل إرنست غلنر) أو مؤرخين (مثل إريك هبسباوم، بنديكت أندرسون) الذين أشاروا إلى دور المعتقدات والرموز والمخيال في فبركة الهويات السياسية القومية، هو اليوم مشترك بين مجمل الميادين التي تتساءل عن الثقافات وتحولاتها.

التهجين: مفهوم مفخخ
مقابلة مع جان لو أمسيل

هل للكلام عن التهجين الثقافي من معنى؟ على الرغم من أن الأنتروبولوجي جان لو أمسيل نفسه قد وصف بعض الحالات الأفريقية بالهجائن، فإنه يعود صوب محاذير الاستخدام المعمم لهذا المفهوم.

المجلة[1]: أي تعريف يمكن إعطاؤه لمفهوم التهجين الثقافي؟

جواب: تعود فكرة التهجين إلى القرن18، إنها امتزاج الدم من وجهة النظر العرقية. في تلك الحقبة كانت الآراء عند الأنتروبولوجيين والفلاسفة شديدة القطعية: البعض كان مؤيدا (محبو الامتزاج mixophiles)، وآخرون على الضد بضراوة (كارهو الامتزاج mixophobes) على غرار منظّر العنصرية غوبينو في نهاية القرن18. أما الآن فلم يعد لهذا المفهوم معنى في نظر البيولوجيا وعلم الوراثة، لأننا نعلم أن الوراثة لا تعمل عن طريق امتزاج الصفات، إنما عن طريق تجاورها. هي إذن فكرة قديمة، مرتبطة بفكرة تعدد المنشأ، أي

[1] أجرى المقابلة نيكولا جورنه. مجلة العلوم الإنسانية. عدد 110، تشرين2 2000.

النظرية القائلة إنه يوجد، منذ البدء، تعدد في الأرومات souches البشرية، هو الذي أعطى أعراقا مختلفة.

أصبح هذا المفهوم حاليا كثير الاستخدام في عالم الموضة والأدب والموسيقى والفن والمسرح والثقافة بشكل عام. ويشير إلى شيء ما مثل الامتزاج الحر بين الأجناس على أساس امتزاج ألوان الجلد. نجده عند مؤرخين مثل سيرج غروزنيسكي[2]، وهو، تحت تعابير أخرى، شديد الأهمية عند مفكري مابعد الحداثة الثقافية مثل هومي بابا[3].

ترتبط هذه النظرة إلى العالم بالنظرة إلى كوكبته. والمنظرون الذين يعلنون عولمة الثقافة هم أنفسهم أيضا الذين يهتمون بمفهوم التهجين. هذه هي حالة أولف هانرز، مفكر متخصص بالتعقيد الثقافي، أو أيضا الأنتروبولوجي جيمس كليفورد في كتابه الأخير[4].فهما يدافعان عن فكرة هنري برغسون وكارل بوبر التي تقول إن المجتمعات، التي كانت منغلقة فيما مضى، مقدّر لها أن تنفتح: كانت المجتمعات فيما مضى تنمو دون احتكاك بين بعضها البعض، والآن الكل يتواصل.

المواقف متباينة تجاه هذه العملية المعلنة. ومن النادر أن لا يقلق المرء من تهديد التوحيد الثقافي ومن فقدان الثقافات الأصيلة [الخاصة]. وهذا القلق كان موجودا كذلك في نهاية القرن18، إنما بصدد الأعراق: كانوا قد أعلنوا اختفاء الأستراليين والهنود الأمريكيين، لا بل كثيرين غيرهم تحت شكل من

---

(2) Serge Gruzinski, La Pensée métisse. Fayard; 1999.

(3) Homi Bhabha. The Location of Culture, Routledge, 1994

صدرت ترجمة لهذا الكتاب بعنوان: موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة 569. القاهرة 2004.مترجم

(4) Routes: travels and translation in the late twentieth century, Harvard University Press, 1997.

التهجين المعمم. وكانوا يقولون بأنه عما قريب لن يعود هناك أعراق نقية. واليوم يعلنون الشيء نفسه تقريبا، إنما بصدد الثقافات.

يمكن لتصور كهذا أن يقود إلى إنكار أية قيمة عن كل ما ليس نقيا. يجد الأنتروبولوجيون في الغالب صعوبة كبيرة في قبول أن هجينا من ماوري Maori، ينسب نفسه إلى ثقافة ماوري. كذلك عندهم صعوبة كبيرة في التفكير بأن التاسمانيين والسكان المحليين لأرض النار، لم يختفوا ربما بسبب وجود هجينين. من جهتي، أرى أن أول فخ لهذا المفهوم يكمن في أنه يجبر على التفكير بأن هناك ثقافات نقية، مثلما كانوا يفكرون أن هناك أعراقا نقية. كل تهجين يحيل إلى فكرة مسبقة بأن الإنسانية مؤلفة من سلالات منفصلة، ستجد نفسها في النهاية، ربما، موحَّدة. خلف نظرية التهجين تكمن نظرية نقاوة الثقافات.

س: مع ذلك هناك بالأحرى ميل إلى إقامة معارضة بين هذين المفهومين، كمتناقضين.

ج: لا يوجد تناقض بين التهجين والهوية الثقافية. هناك مثال ممتاز، مثال جماعة هيريرو Herrero من ناميبيا. لم يكن في القرن18 هناك هيريرو، بل كوكبة من جماعات مستقلة إلى حد ما. في نهاية القرن قضت عليهم جيوش المستعمرين الألمان بالكامل تقريبا. امتزج الباقون مع المستوطنين الألمان، وبدأنا نسمع كلاما عن إثنية هيريرو بين نسلهم، الهجينين إلى هذا الحد أو ذاك. لا تختفي الجماعات والثقافة بالكامل أبدا: بل تمتزج وتتحول، بحيث لا يمكننا أن نثبت لحظة في التاريخ كانت قد وجدت فيها بشكل أكثر أصالة. يمكن كذلك ذكر حالة جماعة غاريفونا Garifuna في بليز Belize، الذين يتكلمون لغة هندوأمريكية، ويعتبرون أنفسهم محليين، حتى ولو كانوا يشبهون الأفريقيين بكل وضوح. ضمن مثل هذا السياق، لا نرى جيدا ما الذي يدل عليه توحيد العالم، لأن هناك هويات مختلفة يمكن ادعاؤها، إن لم يكن إعادة

خلقها في كل لحظة من التاريخ. في العصر الحالي مثلا، لا يمكن القول أن المطالب الثقافية والإثنية استقبلت بشكل سيء من قبل السلطات التي تسود العالم: الحكومات الليبرالية والمنظمات الدولية (الأمم المتحدة، أوروبا) تميل بالأحرى لتشجيع هذا النوع من الادعاء الجماعي، ولمنحه آذانا صاغية. إذن، لماذا التنبؤ بالتوحيد؟ إن ما يدعى "المطالب الهوياتية" هو اليوم قطاع ناشط جدا في السياسة العالمية، وحركة الأفكار هذه تدعم الروابط مع مفهوم التهجين.

س- هناك جانب ثان لمفهوم التهجين تنتقدونه: هو الإيحاء بأن عصرنا استثنائي لأنه أحدث قطيعة مع العزلة التي كانت تعيش فيها الثقافات فيما مضى. إلى ماذا تلمحون بذلك؟

ج- إن ما يدعى العولمة ليس ظاهرة جديدة بالكامل. معظم المجتمعات في العالم أجمع عاشت ضمن عوالم أكثر اتساعا من الدائرة المفردة لجوانيتها. لقد لجأت على الدوام إلى دوالّ كونية من أجل إظهار خصوصيتها. وهذا ليس شيئا جديدا. قبل الكوكبة الحالية، كانت هناك أخرى: إن انتشار المسيحية في أوروبا، والإسلام في أفريقيا، والغرب في العالم الجديد، قد دفع المجتمعات المحلية لأن تعرّف نفسها نسبة لعالم تجاوزها.

هذا صحيح أيضا، على صعيد ضيق، بصدد مجتمعات تبدو محصورة أكثر. عندما درس برونيسلا مالينوفسكي الميلانيزيين، فوجئ من وجود أطواق تجارية عندهم، شديدة التنظيم وتمتد على مئات الكيلومترات. باختصار، إن مفهومَ ثقافةٍ معزولة، مستقلة، وهمٌ مرتبط بطرائق الملاحظة التي يتبعها الإثنولوجيون، الذين يميلون إلى التركيز على قرية أو جزيرة أو إثنية من أجل إقامة نوع من المكان المغلق. وبالقيام بذلك، تتقوى الفكرة القائلة إن هذه الثقافات لصيقة بماضيهم، وتُنكَرُ عليهم أية خصيصة معاصرة. وبالمقابل، توصف الحقبة الحالية كحقبة انفجار الحواجز، كما لو أن الأمر يتعلق بشيء ما غير مسبوق في التاريخ. هذا وهم.

س- مع ذلك، كل مجتمع يمتلك قرائن نقاوة، ويكوّن لنفسه فكرة عن خصوصيته. ما الفائدة من رفضه الحق في التفكير بالتهجين؟

ج- من المؤكد أن كل مجتمع يمتلك مثل هذا النوع من التعريف، ويستفيد منه، خصوصا من أجل توصيف جيرانه. تسمى جماعة مالينكه Malinké في غرب أفريقيا "أكلة فستق العبيد" وهي تسمية أطلقتها عليهم جماعة مينانكا Minanka، وبالعكس، يسمى جماعة مينانكا "أكلة الكلاب". إنها أشكال نمطية، وتحديدا من خلال هذه المقولات تم تخيل التهجين، سواء بالخير أو بالسوء. ببساطة، يتعلق الأمر هنا بخطاب الفاعلين عن مجتمعاتهم: خطاب يميل الإثنولوجيون لأخذه حرفيا وإعادة إنتاجه كما لو كان الأمر متعلقا بواقعة موضوعية.

درستُ مثلا أفكار مرابط [ناسك] marabout أفريقي، مؤسس لنبوءة "ن كو n`ko"، عن التهجين. إنه يستنكر أي تخلٍّ عن ثقافة مالينكه لصالح الثقافة الأوروبية، ويرفض الزيجات المختلطة: يبدو التهجين له خميرة الانحلال الثقافي. وتبعا له هناك تناغم بين الثقافات ونمط الحياة واللغة والنشاط: تصور شديد الإثنية للنقاوة التي تتعارض مع التهجين. لكن حتى ولو لم يكن لها العواقب ذاتها، فإن النظريات الإيجابية للتهجين تنطلق من نفس الإرهاصات: وهي أنه توجد طباع ومعتقدات ومبادئ وكلها خاصة بهذه الجماعة البشرية أو تلك، وتشكل ثقافتها. خذوا مثلا حالة الكاتب إدوار غليسان. تقول حجته أنه يوجد نوعان من الثقافات: الثقافات المزيجة [المولّدة] créoles مثل الأنتيل الذين ليس لهم أسلاف معروفون، والثقافات التحدّرية [التأسّلية] ataviques كما هو الحال عند الفرنسيين، الذين يملكون مدفنا للعظماء Panthéon من الأسلاف، وأصلا جماعيا. يكيل غليسان المديح للثقافات المولّدة التي يرى أنها حاملة للمستقبل. باختصار، ينتهي بقول الشيء ذاته: لا تفسدوا أنفسكم، لا تصبحوا تأسّليين، ابقوا مولّدين، أو كونوا كذلك. وبالخصوص، فإن المزعج هو

التفكير بأن هذه التمييزات يمكن أن تكتسب دلالة موضوعية: لا توجد اختلافات أساسية بين المجتمعات ذات الأسلاف والمجتمعات التي ليس لها أسلاف. كلتاهما صور تم تشييدها.

لا توظَّف كل عناصر الثقافة بنفس الطريقة تبعا للمجتمعات، ففي أفريقيا ماقبل الاستعمار مثلا، كانت توجد نزعة براغماتية دينية بحيث أن موضوعا شعائريا، "فتشية"، حين لم يكن يقدم نتيجةً جيدة، كانوا يذهبون بحثا عن آخر على بعد عدة مئات الكيلومترات، لأنهم سمعوا من يقول أنه أفضل. إن الكلام عن دين دوغون أو بامبارا أو مالينكه أو البول، ليس له معنى تماما في هذه الظروف. عندما وصلت الديانات التبشيرية، اعتُمِدت بنفس الطريقة.

لم يكن يتم تصور هذا النوع من الممارسة إذن كمزيج، بل كاستراتيجية دينية اعتيادية. حتى ولو رغبنا، فإن وصف ذلك كتهجين ليس ملائما. من جهتي أفضل وصف هذه الإجراءات "كمشاجب": عندما نكون بحاجة لمرجع خارجي، "نتعلق بها". هي عملية اعتيادية وتيار لتشييد الثقافات، وليس تجربة معيشة كتهجين. التهجين يحيل دوما إلى فكرة أن نقاوة الثقافة معطوبة في مكان ما.

القيم والثقافات

هل نحن في طريقنا لأن نصبح بعدحداثيين؟

بحسب[1] نظرية التحديث، يتوجب على القيم الاجتماعية والثقافية أن تتطور تبعا لغنى البلد. مع ذلك يبدي تقصي دولي مقاومةً مذهلة للقيم التقليدية.

نشر صامويل هنتنغتون، عالم السياسة الشهير، مقالا عام 1993 في الدورية المرموقة "*شؤون خارجية*" عنوانه "صدام الحضارات". وبدءا من العدد التالي ابتدأت مساجلة مع المتخصصين الرئيسيين، انطلقت عام 1996 بعد طبع كتاب معمق يحمل ذات العنوان، سرعان ما ترجم إلى الفرنسية. يدعم هنتنغتون فكرة أن الاختلافات بين النطاقات الثقافية عميقة. وباستناده إلى إرث مفكرين مثل أوزوالد شبنغلر وأرنولد توينبي وفرنان بروديل، سلّم باستمرار الحضارات التي تكوّن الفضاءات الأكبر لتَشَكلِ الهوية السياسية بالنسبة للأفراد. ويحدد 6- 8 حضارات رئيسية، بعضها له حقيقة إشكالية: الحضارات اليابانية والصينية والهندوسية والإسلامية والغربية (التي تتفرع إلى

(1) جان كلود روان بُريالان. مجلة العلوم الإنسانية. عدد 103، آذار 2000.

"حضارات ثانوية")، ثم الحضارات الأمريكية اللاتينية والأفريقية. تتحدد هذه الحضارات في نهاية المطاف عن طريق الدين: *"من بين كافة العناصر الموضوعية التي تحدد حضارة ما، فإن الدين بشكل عام هو الأكثر أهمية... وفي قسم هام، تماهت الحضارات الكبرى في سياق التاريخ مع الأديان الكبرى في العالم. وبالمقابل إن الشعوب التي تشكل جزءا من ذات الإثنية وتمتلك ذات اللغة، لكن ليس ذات الدين، قد تتعارض فيما بينها، مثلما هي الحالة في لبنان ويوغوسلافيا السابقة وفي شبه القارة الهندية"*[2].

تم تصور أطروحة صدام الحضارات كإطار فكري (أو باراديغم بالمعنى المقصود في نظرية العلاقات الدولية) هدفه قراءة العالم مابعد الحرب الباردة. فهي تسمح لعالِم السياسة بإعطاء معنى للحيثيات الاقتصادية والسياسية التي يريد تفسيرها، أي لمنحيين كبيرين في بداية القرن هذه:

- توازن القوة في طريقه للتأرجح من الغرب إلى آسيا، بسبب بزوغ الاقتصاد الصيني والتزايد السكاني للشعوب المسلمة.
- في نهاية القرن20 شكلت الهويةُ والجاليات تيماتِ الحشد السياسي الكبرى. إذ يبدو أن الدين والحنين إلى الماضي يتفوقان على التصورات العلمية أو العقلانية أو التقدم أو اليوتوبيا الثورية.

ماذا لو كان هنتنغتون على صواب؟

آخذين بعين الاعتبار استمرار الحضارات كإطار لتحقيق الهوية وللتضامن وبالخصوص للقوة وللمجابهات القادمة، فإن هذين المنحيين يمثلان تحديا رهيبا للمنظومة الدولية الحالية. ولّدت أطروحة هنتنغتون منذ صياغتها عام 1993 عددا كبيرا من ردود الفعل في فرنسا، مثلما يشير جان بيير لانجليي في

---

[2] S. Huntington, Le Choc des vivilisations, Odile Jacob, 1997.

صـحيفة *لوموند*[3]. لقـد استـشار خـبراءَ فرنـسيين بالعلاقـات الدوليـة وأنتروبولوجيين وعلماء اجتماع، واعترضوا جميعهم على فكرة "يالطا ثقافية"، أي أطروحة هنتنغتون عن توازن القوة بين الحضارات القائمة على الدين.

على الرغم من كل الانتقادات التي تعرضت لها، فإن أطروحة صدام الحضارات مازالت خاضعة للنقاش ولها مناصرون. وقد حصلت مؤخرا على دعم مهولٍ من عالم الاجتماع رونالد إنغلهارت المتخصص بتحليل التغيرات الثقافية والقيم[4]. أجرى هذا الأخير أوسع تحقيق دولي تم إنجازه أبدا عن طريق الاستفتاء: *التقصي العالمي حول القيم*[5] *World Value Surveys (WVS)*. أراد إنغلهارت في البداية أن يستخدم التقصي العالمي حول القيم في محاولة لحسم سجال قديم قِدم علم الاجتماع الغربي: هل كان التحديث الاقتصادي الغربي مرتبطا بخصوصية ثقافية للغرب؟ برأيه أن كتابات هنتنغتون حول استمرار الثقافات والقيم التقليدية يكشف عن أول تقليد يفترض أن "*المجتمعات المعاصرة تتميز بسمات ثقافية استمرت على مدى فترات طويلة، وهذه القيم ذات تأثير هام على الإنجازات الاقتصادية والسياسية للمجتمعات المعنية*". وهناك، بالاستدلال بالضد a contrario، أطروحة عن التحديث الذي لا يتوافق ظاهريا مع هذه المسلمة. هذه النظرة لماكس فيبر ودانييل بل، تدعم الفكرةَ القائلة إن النمو الاقتصادي ترافق مع تآكل للقيم التقليدية ومع عملية دنيوية secularisation، مما أدى إلى تراجع الدين. استند إنغلهارت صراحة إلى النظرية الفيبرية عن التحديث. إنه يشدد على التطور المتماسك لمنظومات القيم

---

[3] في مقال ضمن عدد خاصة من صحيفة لوموند "21سؤال للقرن العشرين" بعنوان: "Un monde métis, ou la dissolution des Yalta culturels".

[4] R. Inglehart, "Choc des vivilisations ou modernisation culturelle du monde?", Le Débat, n105, 1999.

[5] تقصي القيم:الموجة الثالثة من التقصي، الذي تم بين 1990 و1995، تناول 63بلدا ويعتبر أوسع تجميع للمعطيات بالاستبيان.

نحو النمط العقلاني والبعدحداثي الذي يترسخ حاليا بشكل خاص في البلدان الاسكندينافية: التسامح، الإعلاء من شأن الفرد، الثقة بالغير، إلخ. لكنه، في حين لم يكن يتوقع ذلك، يزعم أن أعماله تثبت أطروحة هنتنغتون: *"استمرار الكتل الحضارية، المتراصة بسبب موروثها التاريخي، وبشكل خاص الديني"*. كانت هي المرة الأولى التي تخضع فيها أطروحة صدام الحضارات لتدقيق أمبيريقي... وتحصل جزئيا على مصداقية. وفي الحقيقة، بفضل *التقصي العالمي حول القيم*، يبين إنغلهارت أن التشكلات الثقافية تكشف عن تماسك مذهل: *"إذا تعرفنا على الموقف النسبي لمجتمع تجاه متغيّرٍ ما (وليكن أهمية الدين)، يكون بوسعنا التنبؤ بموقفه النسبي تجاه كثير من القيم والقضايا الأخرى، من الأهداف السياسية حتى الدوافع الاقتصادية، من تربية الأطفال حتى المعايير الجنسية"*. ينجز إنغلهارت مقارنة بين منظومات القيم في بلدان مختلفة انطلاقا من أجوبة على عدد صغير من الأسئلة تجمعت في بُعدين رئيسيين، تلخص مواقع وتطورات قيم المجتمعات الوطنية.

البعد الأول هو تحوّل القيم التقليدية المرتبطة بالدين إلى القيم العقلانية-الشرعية والدنيوية. وفي سبيل تصنيف المجتمعات الوطنية تبعا لدرجتها من القيم العقلانية –الشرعية، اختار إنغلهارت من مجموعة الأسئلة المطروحة على المستفتين، الأسئلةَ التي تبين التغيرات في الشعور تجاه السلطة وفي التصريح بالاعتقاد بالله. وفي الحقيقة إن هذين المتغيرين (الاعتراف بالسلطة الشرعية وليس العائلية أو التقليدية، والاعتقاد أو عدم الاعتقاد بالله) هما اللذان يدلان على اختراق الحداثة في وجه القيم التقليدية المتأسسة على الدين. كانت الأسئلة تتناول أهمية الله وتسويغ الطلاق والشعور بالاعتزاز الوطني واحترام الغير وتواتر المناقشات السياسية.

البعد الثاني هو تحول قيم العَوَز [القِلّة] والحاجة، المرتبطة بالمجتمعات حيث يسود الفقر، إلى قيم تحقيق الذات autoréalisation، والتعبير واليُسر،

التي تخصّ تحديدا المجتمعات الأكثر غنى في أوروبا الشمالية. يتوافق هذا البعد مع درجة غنى المجتمعات: *"المجتمعات التي تمتاز بقيم العَوَز (قيم البُقيا survival values) تتصف بمستويات ضعيفة نسبيا من اليُسر الذاتي وحالة صحية متواضعة نسبيا"*. بالنسبة لهذا البعد الثاني (قيم العَوَز/ قيم اليسر) كانت الأسئلة التي احتفظ بها عالم الاجتماع تخص الرضى فيما يتعلق بالحياة الراهنة والشعور بالسعادة والموقف من المثلية الجنسية ودرجة الثقة بالآخرين.

إن موضَعَة المجتمعات الوطنية تبعا لهذين البعدين من قياسات القيم، يسمح بتصنيفها في 4نماذج:

1- المجتمعات من النموذج التقليدي حيث يفضل الفردُ الدينَ والقيم العائلية، ويحبذ العائلات عديدة الأفراد، ويفضل المحافظة ويرفض الفردية إلخ. وهذه تحديدا حالة البلدان في النطاق الإسلامي، مثل بنغلاديش والبلدان الأفريقية مثل نيجيريا وغانا.

2- المجتمعات ذات القيم العقلانية التي تولي النزعة الفردية وضبط المواليد أهمية، مرت بالدنيوية وتعترف بسلطة الحكومة. تعتبر ألمانيا بقسميها النمط الأصلي لهذه المجتمعات.

3- المجتمعات التي تولي أهمية لقيم العَوَز حيث لا يشعر الأفراد أنهم سعداء، وهم بالأحرى متعصبون وقليلو الميل للمساواة بين الجنسين وقليلو الثقة بالآخرين، إنما يعقدون آمالا كبيرة على العلم ويفضلون القيم المادية. مولدافيا وأوكرانيا وبشكل عام البلدان الشيوعية السابقة التي مرت بالدنيوية بشكل قوي وحيث الأيديولوجيا العلمية كانت رائجة، توجد في هذا التشكيل من القيم.

4- المجتمعات ذات التعبير الذاتي autoexpression البعدحداثي، على تعارض مع مجتمعات قيم العَوَز، وهي بالأحرى متسامحة وديمقراطية. وبالتحديد فإن البلدان الاسكندينافية الغنية والبلاد الواطئة، هي التي تجسد هذا الميل بشكل هام.

تتوزع البلدان المختلفة ضمن مجموعات يبدو أنها تتقاطع مع تقسيمات الحضارات التي وضعها هنتنغتون، مثلا البلدان الأرثوذكسية أو أوروبا الكاثوليكية أو البلدان الكونفوشيوسية مثل الصين. البلدان الإسلامية وجنوب آسيا تقارب البلدان الأفريقية، ويقرّ سكانها بقيم في معظمها تقليدية. ومجموعة البلدان الأرثوذكسية المندرجة سابقا ضمن مجموعة أكثر اتساعا من البلدان الشيوعية سابقا، تدافع هي بالأحرى عن القيم العقلانية، لكنها لا تعترف بالتعبير الذاتي للأفراد. وتميل أوروبا الكاثوليكية لأن تكون أقل تسلطية، لكن أقل تسامحا أيضا تجاه الأفراد مقارنة بالبلدان الأنغلوسكسونية، التي يجعل منها إنغلهارت مجموعة منفصلة، أوروبا البروتستنتية في الشمال، الأكثر عقلانية والأكثر تسامحا، والبلدان الكونفوشيوسية (الصين واليابان وكوريا الجنوبية وتايوان) تجد مكانها بين البلدان الكاثوليكية والبلدان البروتستنتية.

مثال الفيليبين

من أجل توضيح ما الذي يسمى "ممانعة résilience" الحضارات الكبرى يشير إنغلهارت إلى أن "*الموروث التاريخي بكامله هو الذي ينعكس في ثقافة مجتمع ما*". ومازالت التقاليد الدينية بالنسبة لمعظم البلدان، تحدد المنظومات المعاصرة للقيم، حتى حين تبدو كما لو أنها تلاشت تقريبا كما في أوروبا الغربية، ولا يعود ذلك معظم الأحيان إلى القوة القديمة للمؤسسات الدينية، التي كانت تحدد سابقا الأخلاق والمعايير الاجتماعية. مثال الفيليبين يلخص هذه المحاججة بوضوح. إنه بلد كاثوليكي في معظمه "*رغم أنه مجاور للصين ولتايوان، ولم يتشكل هذا المجتمع تاريخيا على النمط الكونفوشيوسي. ومن الناحية الثقافية هو أكثر قربا إلى مجتمعات جنوب آسيا وكذلك أمريكا اللاتينية، التي تمتلك معها الفيليبين ماضيا تاريخيا مشتركا، هو الاستعمار*

الإسباني". يبرهن التقصي العالمي حول القيم إذن على أنه في فجر القرن21 "*ما تزال الشروخ الدينية قوية بشكل مذهل*".

مثلا، لا يمنع تراجعُ الممارسة الدينية (المشاركة في القداس، مراعاة الطقوس، إلخ) في المجتمعات الصناعية المتقدمة بأي شكل استمرارَ المشاعر الدينية (إعلان الإيمان بالله) بالنسب ذاتها من 1981 وحتى 1997 (من مرتبة 55٪ بالنسبة لمجمل المجتمعات الصناعية).

إضافة إلى ذلك نلاحظ استمرار القيم التقليدية، على الرغم من قوى التحديث الجبارة. وهذا الاستمرار يعزى تحديدا للمسألة السكانية لأن المجتمعات ذات القيم التقليدية شديدة الخصوبة.

ماذا لو كان هنتنغتون على خطأ؟

ما من أحد هذه الأيام ينكر وجود شروخ دينية وثقافية بين الجاليات، لكن العديد من المتخصصين يحاربون فكرة أن الفروقات الدينية أو الثقافية مجمّدة مرة وإلى الأبد. وذلكم هو البرهان الذي يقدمه المؤرخون والأنتروبولوجيون الذين يدرسون ظواهر الاختلاق القومي[6]. يقدر جان فرانسوا بايار مثلا بأن الهويات الإثنوسياسية هي اختلاقات حديثة، وهي ثمرة "*هندسة اختلاق الهوية*"[7]. ويبرهن على أن الاختلافات، أو على العكس، التضامنات الدينية أو اللغوية أو الإثنية لاتوجد بشكل قوي إلا حينما يستخدمها قادة أو أعضاء الجاليات لغايات سياسية. المخيال الوطني الصربي، الذي تلعب الهوية

[6] A.M. Thiesse, La Création des identités nationales, Europe XVIII-XX, Seuil, 1999.

[7] J.F. Bayart, L`Illusion identitaire, Fayar, 1996

صدرت ترجمته إلى العربية بعنوان: أوهام الهوية، ترجمة حليم طوسون، دار العالم الثالث، كتاب العالم الثالث. القاهرة 1998.مترجم

الدينية فيه دورا هاما، كان قد "أعيد اختلاقه" ذهنيا ضمن عملية انفجار الاتحاد اليوغوسلافي. إن اختلاق الهويات الثقافية وتعزيزها، وهما الخاضعان لعمليات سياسية وخاصة الصراعات العنيفة على السلطة، يستندان إلى التقاليد، وخاصة الأديان، وهما يعيدان ابتداعها. لكن يمكن للهويات تماما أن تعارض التقاليد، مثلما كانت الحالة حين سقوط الإمبراطورية العثمانية حيث كانت عدة خيارات ثقافية متاحة. اختارت الحكومة الكمالية التحول الغربي مقابل الدين والقيم التقليدية، التي اعتبرت مسؤولة عن انهيار الإمبراطورية، وكان من أثر ذلك تبني الأبجدية اللاتينية، أو تفضيل بعض الممارسات الموسيقية أو الأدبية، واستبعاد أخرى.

رافقت الأدوَتَةُ السياسيةُ للتقاليد خلال السنوات الأخيرة، ظهورَ صراعات عديدة قائمة على تحول راديكالي للهويات. وعلى الرغم من أن هذه الصراعات قد قدّمت الكثير لمصداقية أطروحة صدام الحضارات، لكن ما من شيء يثبت أن هذه الصراعات المحلية تميل لأن تنعقد تبعا للحدود الدينية، التي هي في كافة الأحوال صعبة التقصي[8]. يحاول معظم الباحثين حاليا التفكير بالمستقبل الثقافي من خلال التوتر بين الهوية والكونية. بالنسبة لعالِم السياسة بيير هاسنر مثلا "*تبدو الظاهرة الأكثر كونية، كامنة في جدل الكوكبة والتشظي، المرتبط بالتحديث. وتحت تأثير التقدم التقني قبل كل شيء، يجد الفرد نفسه حاليا وقد انتزع نقاط الاستناد العائلية أو الوطنية أو الثقافية أو الدينية، متروكا، دون حماية، إلى صرامة المنافسة ضمن عالم أشد تعقيدا وتبدلا من أن يستجيب لحاجاته إلى الاستقرار أو المعنى*"[9]. يقدر عدة محللين مثله بأن ردودَ الفعل الجالياتية والدينية العنيفة، نتيجةٌ مباشرة للميل نحو

---

[8] GEMDEV, Mondialisation. Les mots et les choses, Karthala, 1999.

[9] P. Hassner, "La thèse du choc des civilisations est une vision fausse de l`humanité", dans S. Cordelier (dir), 80 idées forces pour entrer dans le XXI siècle. La Découverte, 1999.

التجانس الذي حرض عليه التحديث. إن استمرار نطاقات ثقافية متمايزة يبنيها الدين هو بالأحرى تعبير عن الكوكبة بدلا من نفيها.

ما بين الكوني والمتفرد

رغم بقاء "الحضارات" الذي يثبته تفحص التقصي العالمي حول القيم، لا يمكن مع ذلك قبول أطروحة صدام الحضارات التي يدافع عنها هنتنغتون. والمستقبل ليس مغلقا في البديل الذي يلخصه عنوان كتاب بنيامين باربر *الجهاد ضد العالم المتأمرك*[(10)] *Djihad versus Mc World*. نلاحظ بالطبع عوامل توحيد ثقافي قوية، مرتبطة بالتحديث الاقتصادي، نلاحظ أيضا مقاومة قوية من جهة الثقافات التقليدية والقيم المؤسسة على الدين.

لكن نكتشف خصوصا صيرورة تاريخية دائمة لاختلاق هويات ثقافية: كالثقافات التي أعيد اختلاقها خلال الموجة السلتية الحالية مثلا، والثقافات الحضرية المختلقة كما في الراب rap...

إن اختلاق ثقافة خاصة أو دعمها هما عمليتان ديناميتان، ملازمتان للمجتمعات البشرية. وحدها المؤسسات القوية والأيديولوجيات السياسية تستطيع كبح هاتين العمليتين، مثلما هي حالة الدولة- الأمة الأوروبية (وبخاصة الفرنسية) التي نجحت في التوحيد اللغوي والثقافي لأرضها. هذا النوع من التوحيد "من فوق" الذي يمكن لحكومة عالمية مركزية مثلا أن تأمر به، لم يعد له مع ذلك كثير من المعنى هذه الأيام. يدعم إنغلهارت عن حق أن *"إحدى الخصائص الأكثر مركزية لعملية مابعد التحديث هي التسامح*

---

(10)Hachette, 2001; voir aussi L`Entretien avec Benjamain Barber, Sciences Humaines, n102, février 2000.

ترجمه إلى العربية أحمد محمود، عن المجلس الأعلى للثقافة بمصر، المشروع الثقافي للترجمة، 42، بعنوان عالم ماك، المواجهة بين التأقلم والعولمة. مترجم

المتزايد تجاه التنوعية: في الواقع، بمقدار ما نتقدم على مسار مابعد التحديث، بمقدار ما نقترب من تسجيل نقطة لصالح التقييم الإيجابي للتنوعية. إن قبول الأجانب والزمر الهامشية الأخرى، عنصرٌ مركزي في مُركّب قيم الرفاه. يستطيع العالم جيدا المحافظة على تنوعيته الثقافية: التضمينات السياسية ليست ذاتها في عالم مابعد حداثي كما في مجتمعات الندرة".

ملحق

بابو *Ppu*، خبير مالي ومع ذلك من أتباع الجاينية

بابو مضارب مالي غني، يعيش في بومباي. اندمج في الثقافة الاقتصادية المهيمنة، وهي طريقة في العيش، في التصرف والتفكير يتقاسمها رجال الأعمال المؤثرون على الأسواق العابرة للقوميات، والموظفون العالميون وقسم هام من رجال السياسة على كوكب الأرض. بابو على صلة مع أمثاله من آسيويين وأمريكان وأوروبيين يشاركونه هذه الثقافة وما يصاحبها من سلوكيات.

في الوقت ذاته، اندمج بابو، وعائلته، في الطائفة الجاينية وانتموا إلى الثقافة الهندية. تجلى هذا الانتماء بشكل رئيسي من خلال مراعاة الممارسات واحترام القيم الدينية. وعلى الرغم من أنه ينتمي بسهولة إلى ثقافة الأعمال من النمط الغربي، أحس رجل المال هذا أنه هندي بالكامل: "*حين تكون في فترة الأعمال، تكون صورتك هي صورة الإلهة لا خشمي Lakhshmi. وفي مناسبات أخرى، تكون ساراشواتي Sarashwati. لا خشمي هي إلهة الثروة، وساراشواتي إلهة الحكمة. وحين أفكر بأطفال مدن الصفيح، عليّ أن أفكر بالله... والحال، لماذا أكون هنا وليس هناك في مدن الصفيح؟ لا أجد إجابة على هذه الأسئلة في أي مكان ضمن التعليم المنظم الذي علموني إياه في المدرسة والجامعة.*"

بابو هو شخصية خيالية ابتدعها الكاتب الهندي فيديادهار سوراجبرازاد نيبول، وظهرت في قصة رحلة عنوانها الهند[11]. ولد نيبول من أبوين هنديين مهاجرين في الأنتيل، ويعيش حاليا في بريطانيا. يرى الأنتروبولوجي جان بيير وارنيي الذي أورد هذا المثال وحلله، بأن الهويات المتعددة لبابو، التي تتجسد ضمن معتقدات وقيم وخصوصا ضمن أفعال، لا تحتوي على ما هو استثنائي. بابو واقع تحت تجاذب بين هوية جالياتية وبين رجوع إلى الثقافة الغربية الحداثية المؤسسة على العقلانية، مثلما كانت منذ 3أو4 قرون، ومازالت كافة الكائنات التي تواجه التحديث. من بازار طهران وحتى المحسن في المدينة في الهند، أو حتى وجهاء الكاميرون، إن تغلغل الرأسمالية يندرج ضمن الثقافات التقليدية وهو يحوّلها.

---

[11] V.S. Naipaul, L'Inde.

الكلمات المفتاح

أتى مفهوم الثقافة الذي استخدم في البداية ليشير إلى مفهوم "النزعة أو العبقرية génie" الخاصة لأمة تطمح إلى الوحدة، مع ظهور العلوم الاجتماعية، ليطبق على كافة أشكال التجمعات البشرية التي تميل لديمومة وجودها، أو للتغير في اتجاه واحد.

التثاقف acculturation

على الرغم من أن آثار الاستعمار ملحوظة منذ زمن طويل، فإن مفهوم التثاقف لم يظهر على المشهد العلمي إلا عام 1936. لقد أطلق 3 أنتروبولوجيين أمريكيين، روبيرت ردفيلد ورالف لينتون وملفيل هيرسكوفيتش، تسمية التثاقف على التبدلات المحرّضة في ثقافة ما عن طريق احتكاك مع ثقافة أخرى، وأطلقوا برنامج بحث حول الموضوع. المقصود بشكل خاص هو دراسة الطريقة التي تنتقي بها ثقافةٌ ما، رغم كونها في حالة خضوع، بصماتٍ من الثقافة المهيمنة. هذه المقاربة في تبادل التأثير هي في آن واحد امتداد وعاقبة للنزعة الثقافية (راجع مقال 420): تعامَل الثقافات ككيانات تحتكّ فيما بينها وتتبادلُ العناصر. وعلى الرغم من أنه فتح حقلا دراسيا مازال نشيطا حتى

أيامنا هذه، فإن مفهوم التثاقف كان محل نقاش محتدم، خاصة فيما يتعلق بمسألة معرفة فيما إذا كان يطبق بشكل مناسب على الحالات الاستعمارية، حيث قد تنجم التبدلات عن طريق القوة، وقد تصل إلى عملية "نزع الثقافة déculturation". أدخل روجه باستيد وجورج بالانديي، كل بطريقته، دراسات التثاقف في فضاء الأنتروبولوجيا الفرنسية. واليوم لم يعد يستخدم هذا المفهوم عمليا، بل نتكلم عن "احتكاك ثقافي"، عن "التبدل الثقافي"، عن "تهجين"، عن "خلاسية"، عن "مولّدية créolisation" الثقافات، من أجل الإشارة، تبعا للحالة، إلى الصفة الاختلاقية لهذه الصيرورات.

الثقافة والثقافة الفرعية

ظهر مفهوم الثقافة الفرعية بقلم علماء الاجتماع الأمريكيين خلال عقد الثلاثينيات، وهو يستجيب لهاجسهم في مقاربة الزمر الحضرية، على طريقة الإثنولوجيين الثقافيين، بدءا من خصوصيتها الثقافية، مع الأخذ بعين الاعتبار وجودَها في قلب ثقافة وطنية شائعة. ينطبق المفهوم على الجاليات المحلية (الضواحي) تماما كما على الأقليات المهاجرة، وعلى الزمر العرقية، وعلى الفئات الاجتماعية (الفقراء) أو العُمْرية (الشبان)، أو الزمر الأكثر خصوصية (المثليين جنسيا، المنحرفين، الموسيقيين). خلال الستينيات طُبق مفهوم الثقافة المضادة على حركات الشباب (بيتِك[1]، الهيبيين) من أجل الإشارة إلى حالة التمرد ضد ثقافة الأغلبية. ومنذ الثمانينيات بطلت هذه التعابير بسبب صفتها التي فُهمت بشكل ازدرائي: سيتم الكلام عن ثقافة مهما كانت طبيعة الزمرة الاجتماعية المعنية. ومن هنا تكاثُرُ هذا المفهوم.

---

[1] beatniks حركة أدبية فنية قامت في الخمسينيات كاحتجاج على الحياة الأمريكية المحافظة والاستهلاكية، واستخدمت المقاهي. مترجم

ثقافة الطبقة

إن مفهوم ثقافة الطبقة ضربٌ من مفهوم الثقافة الفرعية، يأخذ بالحسبان التنويعات المرتبطة بالموقع الاقتصادي والاجتماعي في صميم المجتمعات الحديثة. تهتم تطبيقاته بعدد صغير من الطبقات: المزارعين والعمال (هالبواش 1913، وهوجار 1957 وفيري 1988 وشوارتز 1990)، والبرجوازيين (بورديو 1979 ولوفيتا 1988 وبَنسون شارلو)، والأرستقراطيين (منسيون ريغو 1987). تطور تحليل ثقافات الطبقات على عدة أسس، منها الأساس الماركسي الذي ينشئ صلة بين علاقات الإنتاج والخيارات الثقافية: تبعا لريشارد هوجار، يحافظ ظرف المأجور الفقير على حاجز ثقافي ويؤدي إلى طرق استهلاك تكافلية. لكن منذ فترة قريبة، أكدت المقاربات الإثنوغرافية على الاستقلالية النسبية لثقافات الطبقات: يتم الاهتمام بالأذواق الغذائية للعمال، وبثياب البرجوازيين، وبممارسات سكن الأرستقراطيين، وذلك من أجل محاولة استخلاص مظاهر القيم الخاصة بهذه الفئات الاجتماعية. أخيرا، تستند سوسيولوجيا بيير بورديو، المؤسسة على نظرية الهيمنة الثقافية، في قسم هام منها، إلى تحليل "هيبت الطبقات habitus" <<انظر فيما بعد>>.

ثقافة المنشأة

ظهر هذا المفهوم في نهاية السبعينيات من أجل توصيف تنوعية أساليب الإدارة والعمل في صميم المنشأة الصناعية. يمكن أن يعزى هذا التنوع إلى وجود تقاليد خاصة بالمنشأة، أو إلى وقْع التقاليد القومية أو المناطقية على طرائق العمل. وبعد ذلك أخذ التعبير معاني أخرى: وبمجرد ما أشير إلى أهميتها أصبحت "ثقافة المنشأة" موضوعا مشيدا عن وعي من قبل المدراء للحصول على دور طاقم العمل. مثلا، إعادة تأسيس ماضي المنشأة، ووضع أساليب اللباس والسلوك، تكشفان عن ثقافة المنشأ. إن ثقافة المنشأة إذن هي في آن واحد

موضوع دراسة لعالم الاجتماع وللمؤرخ، وأداة تسيير للعلاقات البشرية. انظر الفصل الثامن.

ثقافة الجماهير

يشير تعبير ثقافة الجماهير الذي ظهر في الستينيات، إلى تزايد قوة الميديا (الصحافة والتلفزيون) والصناعات الثقافية (السينما) في حقل الثقافة. إنها القطاع الثقافي لاستهلاك الجماهير. إن ثقافة الجماهير التي وصفت كمنافسة للثقافة المدرسية والثقافة العائلية، تم تقييمها بشكل مختلف تبعا لعواقبها: عامل توحيد ثقافي واجتماعي، أداة هيمنة رأسمالية، حامل للاتصال بين الطبقات والشعوب. وتبعا للحالة يأخذ التعبير قيمة نقدية إلى هذا الحد أو ذاك. بالنسبة لمارشال ماكلوهان، عالم اجتماع "القرية الكوكبية"، هي عامل تسوية اجتماعية وكذلك عامل اتصال. وبالنسبة لعلماء اجتماع فرانكفورت (تيودور أدورنو وماكس هوركيمر)، إن صناعة الثقافة أداةٌ للاغتراب [للاستلاب] الشعبي، وتعكس مصالح الطبقات المهيمنة. بطُل التعبير إلى حد ما بمقدار ما كان علماء الاجتماع يثبتون أن تأثيرات الميديا لم تكن بهذه الميكانيكية المتوقعة. انظر 353.

الثقافة البدائية

فرض مفهوم الثقافة البدائية نفسه في القرن19 من أجل الإشارة إلى أولئك الذين كانوا يلقبون فيما مضى بالوحشيين. وهو يتوافق مع فكرة التطور التي ترى في الوحشيين (الأوستراليين وبعض الأفارقة وهنود الأمازون) أنهم يمثلون بُقيا للطور الأول من الحضارة. استمر استخدامه حتى بعد انمحاء هذه النظرية، لأنه يُشبع، في الواقع، جانبا مستمرا من المسعى الأنتروبولوجي، وهو دراسة الاختلاف "بينهم" و"بيننا". ومحل الثنائية متحضر/بدائي، اقتُرِح أن تحل

تعابير أخرى مثل حداثي/تقليدي، كتابي/غير كتابي، ذو تاريخ/من غير تاريخ، ذو دولة/من دون دولة. من الصحيح أن هذه التوصيفات طُبقت من حيث الأفضلية للموصوف "مجتمع"، لكنها تشير جيدا إلى ثقافته. هذه المحاولات التصنيفية أظهرت كلٌّ منها حدودها، ولا تُستعمل إلا باستخدام دقيق وغالبا بين قوسين.

الهيبت Habitus

الهيبت في سوسيولوجيا بيير بورديو هي "ذرة" الثقافة: "الهيبت" هي اقتدار داخلي، مكتسب ثقافيا، يؤدي إلى إنتاج بعض الممارسات ويضفي صدقية على بعض التمثّلات. تشكل أنماط الهيبت مجموعات خاصة بزمرة إثنية أو، ضمن إطار المجتمعات الحديثة، بطبقة أو بفئة اجتماعية خاصة (عمالية، برجوازية صغيرة، مثقفة). "أساليب الحياة" هذه تسمح للأفراد بالتعارف وللزمرة "بديمومة وجودها". أنماط الهيبت لاواعية بشكل كبير، لذلك من الصعب تعرضها للتلاعب [للمنابلة] عن طريق الفرد الذي يبحث عن تغيير انتمائه الاجتماعي: فالحركات الموحية ، والوضعيات هي مؤشرات من منشأ اجتماعي تصعب السيطرة عليها.

المساهمون

- أدام كوبر Adam Kuper: أنتروبولوجي، جامعة برونل في لندن، محرر دورية Current anthropologie ومؤسس الجمعية الأوروبية للأنتروبولوجيين الإجتماعيين.
- أريان برتوان أنتال Ariane Berthoin-Antal: مدير أبحاث في Wissenschaftszentrum في برلين.
- ألكسندر سُرالِز Alexandre Surralés: باحث في CNRS، مختبر الأنتروبولوجيا الاجتماعية، كولج دو فرانس. من كتبه:

Au coer du sens. Affectivité، action، perception chez les Candoshi du Haut Amazone، CNRS et Maison des Sciences de l'homme، 2002.

- آن ماري تييس Anne-Marie Thiesse: مديرة أبحاث في CNRS في EHESS، مركز الدراسات والأبحاث الألمانية. صدر لها:

- La Création des identités nationales. Europe، XVIII-XX siecles، Seuil، 1999 (rééd. 2001).

- باسكال بوايي Pascal Boyer: أنتروبولوجي، باحث في CNRS، مختبر دينامية اللغة، جامعة ليون الثانية. من كتبه:

Et l'homme créa les dieux. Commont expliquer la religion، R. Laffond 2001 ; La religion comme phenomène، Bayard، 1997.

- باسكال لاردُليي Pascal Lardellier: أستاذ علوم المعلوماتية والاتصال، جامعة بورغونيه.
- برتران لُموني Bertrand Lemonnier: مبرز في التاريخ.

- بول إكمان Paul Ekman: أستاذ علم النفس في المدرسة الطبية لجامعة كاليفورنيا في سان فرانسيسكو.
- جان فرانسوا دورتيي Jean-Francois Dortier: رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية.
- جان كلود روان بُربالان Jean-Claude Ruano-Borbalan: مدير الطباعة في مجلة العلوم الإنسانية.
- جان لوب أمسِل Jean-Loup Amselle: أنتروبولوجي، مدير الدراسات في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، مركز الدراسات الأفريقية، رئيس تحرير مجلة دفاتر الدراسات الأفريقية.
- دِني كوش Denys Cuche: مختبر الإثنولوجيا في السوربون، جامعة باريس الخامسة و CERIEM-G.D.R.، CNRS . من أعماله:

La Notion de culture dans les sciences sociales، La Découverte، 1996.

- دومينيك غييو Dominique Guillo: سوسيولوجي في CNRS، مختبر السوسيولوجيا، تاريخ وأنتروبولوجيا الديناميات الثقافية SHADYC، EHESS، مرسيليا.
- رِجين أزريا Régine Azria: مركز الدراسات ما بين التخصصات للشؤون الدينية، EHESS، باريس. من كتبها:

Le Judaisme، La Decouverte، 1996.

- ستِفانيا كابون Stéfania Capone: مكلفة بالأبحاث في CNRS، مختبر الإثنولوجيا والسوسيولوجيا المقارنة، جامعة باريس الخامسة في نانتر. من كتبها:

La Quete de l'Afrique. Pouvoir et Tradition au Brésil، Karthala، 1999.

- سيرج لولوش Serge Lelluche: صحفي.

- فنسنت تونجي Vincent Tonger: Maitre de conférence في l'IUFM بفرساي وجامعة باريس الخامسة- نانتِر.
- فريديريك جوليان Frédérice Joulian: Maitre de conférence في الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا في EHESS، مدير مساعد في مختبر الأنتروبولوجيا الاجتماعية.
- فيليب ديريبارن Philippe d'Iribarne: اقتصادي، مدير بحث في CNRS، مختبر الإدارة والمجتمع.
- فيليب ديكولا Philippe Descola: أستاذ في كولج دو فرانس، مدير الدراسات في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية ومدير في مختبر الأنتروبولوجيا الاجتماعية.
- كلودين برت Cloudine Bért: صحفية.
- مارتين فورنيي Martine Fournier: صحفية علمية في مجلة العلوم الإنسانية.
- موريس بلوش Morice Bloch: أستاذ الأنتروبولوجا في مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية والسياسية. من كتبه:

  La Violance du religieux، Odile Jacob، 1997.

- نيكولا جورنه Nicolas Journet: صحفي علمي في مجلة العلوم الإنسانية.



ارتبطت «الثقافة» ارتباطا وثيقا بالإنسان في مواجهته مع «الطبيعة»، وأصبحت منذ أكثر من قرن مادة للدراسة من أجل تقديم تفسير لوحدة الجنس البشري ولتنوع استجاباته الثقافية في الوقت ذاته.

اعتمد الكتاب في مادته على مقالات نشرت في مجلة «العلوم الإنسانية» التي تصدر في باريس، قام المحرر بانتقائها وتبويبها بحيث تغطي معظم جوانب مسألة الثقافة.

وهو يتناول بدايات الثقافة، وعلاقتها مع الطبيعة، والثابت فيها، وكيف تتشيد وتتنوع، وكيف تختص جماعات بعينها بهذه الصفات الثقافية أو تلك...

نقدم الطبعة الثانية مستفيدين من الملاحظات التي بدت على الطبعة الأولى، فأدخلنا تصويبات وتعديلات بدت ضرورية، سواء على صعيد النص أو على صعيد الإخراج.

الناشر

دار الفرقد
للطباعة والنشر - دمشق - سوريا